اجمل الحواشی

علیٰ

اصول الشاشی

تالیف

حضرت مولانا جمیل احمد صاحب سکروڈوی
اُستاذِ حدیث وتفسیر دارُ العلوم، دیوبند

المیزان

اجمل الحواشی

علیٰ

اصول الشاشی

تالیف

حضرت مولانا جمیل احمد صاحب سکروڈوی
استاذِ حدیث وتفسیر دار العلوم، دیوبند

المیزان ناشران وتاجرانِ کتب
الکریم مارکیٹ اردو بازار لاہور پاکستان

المیزان

عصر حاضر کے تقاضوں سے ہم آہنگ

سلسلہ مطبوعات- ۰۶

سن اشاعت ۲۰۰۴ء

محمد شاہد عادل نے

جاوید پرنٹرز سے چھپوا کر

المیزان اُردو بازار لاہور سے شائع کی۔

فہرست مضامین اجمل الحواشی علیٰ اصول الشاشی

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

اصول الشاشی اصول فقہ کی اہم کتاب ہے اور کسی بھی فن کو شروع کرنے سے پہلے کم ازکم پانچ چیزوں کا جاننا ضروری ہوتا ہے لہٰذا اس کتاب کو شروع کرنے سے پہلے بھی اصول فقہ سے متعلق پانچ چیزوں کا جاننا ضروری ہوگا۔ (۱) اصول فقہ کی تعریف (۲) غرض وغایت (۳) موضوع (۴) تدوین اصول فقہ (۵) مصنفِ کتاب کے حالاتِ زندگی۔

تعریف کا جاننا تو اس لئے ضروری ہے تاکہ مجہول مطلق کی طلب لازم نہ آئے۔ غرض وغایت کا جاننا اس لئے ضروری ہے تاکہ عبث اور بیکار چیز کو طلب کرنا لازم نہ آئے اور موضوع کا جاننا اس لئے ضروری ہے تاکہ موضوع کے ذریعہ ایک فن کے مسائل کو دوسرے فن کے مسائل سے ممتاز کیا جاسکے۔ تدوین کی معرفت اس لئے ضروری ہے تاکہ مدوّن کا علم ہوجائے اور اس فن کی تاریخی حیثیت ذہن نشین ہوجائے اور مصنفِ کتاب کے حالات زندگی کا جاننا اس لئے ضروری ہے تاکہ مصنف کے علمی مرتبہ سے اس کی تصنیف کے علمی مرتبہ اور مقام کا اندازہ لگایا جاسکے کیونکہ متکلم جس درجہ کا ہوتا ہے اس کا کلام بھی اسی درجہ کا شمار ہوتا ہے، چنانچہ مشہور ہے "کَلَامُ الْمُلُوْكِ مُلُوْكُ الْكَلَامِ" بادشاہوں کا کلام، کلام کا بادشاہ ہوتا ہے، یعنی کہنے والا جس قدر عظیم ہوتا ہے اس کا کلام بھی اسی قدر عظیم شمار ہوتا ہے۔

تعریف: مَا يَتَبَيَّنُ بِهٖ حَقِيْقَةُ الشَّيْءِ کو کہتے ہیں۔ یعنی تعریف وہ شئی ہے جس کے ذریعہ کسی چیز کی حقیقت بیان کی جائے۔ اور **موضوع:** "مَا يُبْحَثُ فِيْهِ عَنْ عَوَارِضِهِ الذَّاتِيَّةِ" کا نام ہے، یعنی کسی فن کا موضوع وہ شئی کہلاتی ہے جس شئی کے عوارض ذاتیہ سے اس فن میں بحث کی جائے۔ اور **غرض:** کہتے ہیں "مَا يَصْدُرُ الْفِعْلُ عَنِ الْفَاعِلِ لِاَجْلِهٖ" کو، یعنی غرض وہ ارادہ ہے جس کی وجہ سے فاعل سے فعل صادر ہوتا ہے۔ اور **غایت:** وہ نتیجہ ہے جو اس پر مرتب ہوتا ہے۔ مثلاً قلم خریدنے کے لئے بازار جانا تو غرض ہے اور قلم خرید لینا غایت ہے۔ **تدوین:** منتشر اور بکھرے ہوئے اجزاء کو ترتیب دینے کا نام ہے۔ الحاصل اصول فقہ کی دو تعریفیں ہیں: (۱) حدّ اضافی (۲) حدّ لقبی۔

حدِ اضافی کا مطلب یہ ہے کہ مضاف اور مضاف الیہ کی علیٰحدہ علیٰحدہ تعریف کی جائے اور حد لقبی کا مطلب یہ ہے کہ مضاف اور مضاف الیہ کے مجموعہ کی ایک ہی تعریف کی جائے۔ پس اصول فقہ کی حد اضافی یہ ہے کہ اصول اصل کی جمع ہے اور لفظ اصل متعدد معانی میں مستعمل ہوتا ہے (۱) اصل وہ ہے جس پر دوسری چیز مبنی ہو مثلاً چھت کے لئے دیوار اصل ہوتی ہے اور اولاد کی اصل باپ ہوتا ہے (۲) راجح جیسے "اِنَّ الْاَصْلَ فِی الْاِسْتِعْمَالِ الْحَقِیْقَةُ" یعنی استعمال میں حقیقت راجح ہے (۳) قاعدہ جیسے کہا جاتا ہے "اِنَّ الْفَاعِلَ مَرْفُوْعٌ اَصْلٌ مِّنَ النَّحْوِ" فاعل کا مرفوع ہونا نحو کا قاعدہ ہے۔ (۴) دلیل جیسے کہا جاتا ہے "اِنَّ اٰتُوا الزَّكٰوةَ اَصْلُ وُجُوْبِ الزَّكٰوةِ" یعنی ارشاد باری "اٰتُوا الزَّكٰوةَ" وجوب زکوٰۃ کی دلیل ہے (۵) استصحاب، استصحاب کہتے ہیں حالتِ موجودہ کو حالتِ سابقہ پر قیاس کرنا جیسے کہا جاتا ہے "طَهَارَةُ الْمَاءِ اَصْلٌ" یعنی پانی کی موجودہ حالت کو سابقہ حالت پر قیاس کیا جائیگا مثلاً یوں کہا جائیگا جب برتن میں ڈالتے وقت پانی پاک تھا تو اس وقت بھی پاک ہوگا مگر یہ اس وقت ہے جب حالت موجودہ میں پانی کی طہارت یا نجاست کا یقینی علم نہ ہو چنانچہ اگر مشاہدہ وغیرہ دوسرے ذرائع سے پانی کا نجس ہونا معلوم ہوگیا تو اب استصحاب کو دلیل بناکر پانی کے

پاک ہونے کا حکم نہیں لگایا جائے گا۔
فقہ : احکام شرعیہ فرعیہ کے اُس علم کو کہتے ہیں جو احکام کہ ادلہ تفصیلیہ سے حاصل ہو لیکن جن احکام کا تعلق عمل سے ہوتا ہے ان کو احکام فرعیہ کہتے ہیں اور جن کا تعلق اعتقاد سے ہوتا ہے ان کو احکام اصلیہ کہتے ہیں۔
سید المجتہدین امام اعظم حضرت امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ حرام و حلال اور جائز و ناجائز کو جاننے کا نام فقہ ہے اور صوفیاء کرام کے نزدیک علم و عمل کے مجموعہ کا نام فقہ ہے۔ اصول فقہ کی حد لقبی یہ ہے کہ اصول فقہ ایسے قواعد کے جاننے کا نام ہے جن کے ذریعہ احکام شرعیہ کا استنباط کیا جاتا ہو، یعنی جن قواعد کے ذریعہ احکام شرعیہ کا علم ہوتا ہو ان قواعد کے جاننے کا نام اصول فقہ ہے۔ دوسری چیز اصول فقہ کی غرض و غایت ہے سو غرض ہے کہ احکام شرعیہ کو ادلہ تفصیلیہ سے جاننا اور مسائل کے استنباط کے قواعد کو معلوم کرنا اصول فقہ کی غرض و غایت ہے۔ تیسری چیز موضوع ہے۔ اصولِ فقہ کے موضوع کے بارے میں تین قول ہیں: (۱) اصول فقہ کا موضوع صرف دلائل ہیں (۲) صرف احکام موضوع ہے (۳) دلائل اور احکام کا مجموعہ موضوع ہے، تیسرا قول راجح ہے۔ چوتھی چیز اصول فقہ کی تدوین ہے۔ اس بارے میں عرض ہے کہ فقہاءِ مجتہدین نے اپنے اپنے اجتہاد کے مطابق مسائل کا استنباط کیا ہے اور اجتہادی مسائل کا بیان بغیر اصول وضوابط کے ناممکن ہے۔ رئیس الاذکیاء، امام الاتقیاء، سید المجتہدین امام اعظم حضرت امام ابو حنیفہ نعمان بن ثابت نور اللہ مرقدہٗ جو علم فقہ کے مدوّنِ اول ہیں (جیساکہ اس کی پوری تفصیل خادم کی تالیف "اشرف الہدایہ" کے مقدمہ میں موجود ہے) تدوین فقہ کے وقت یقیناً آپ نے اصولِ فقہ کی بنیاد بھی قائم کی ہوگی۔ چنانچہ ان کے تلامذہ میں سے حضرت امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ نے اصول فقہ پر کتابیں لکھی تھیں مگر اس وقت ان کے بارے میں صحیح نشاندہی کرنا بہت مشکل ہے پھر حضرت امام شافعیؒ متوفی ۲۰۴ھ نے اصول فقہ میں ایک رسالہ تصنیف کیا جو درحقیقت ان کی کتاب الاُم کا مقدمہ ہے۔ اس کے بعد اس فن میں علماء اسلام نے مختصر اور مطول کتابیں لکھیں اور اس فن کو پایۂ تکمیل پہنچایا۔ پانچویں چیز مصنفِ کتاب کے حالات زندگی ہیں۔
بعض حضرات ایسے مخلص ہوتے ہیں کہ وہ بڑے سے بڑا کام انجام دیکر بھی اپنے نام کا اظہار پسند نہیں کرتے ہیں ، انھیں برگزیدہ اور خدارسیدہ بزرگوں میں سے صاحبِ اصول الشاشی ہیں کہ اصول فقہ میں اہم ترین کتاب تصنیف کی لیکن بحیثیت مصنف اپنے نام کا اظہار نہیں فرمایا یہی وجہ ہے کہ آج تک یقین کے ساتھ یہ پتہ نہیں چل سکا کہ مصنفِ اصول الشاشی کا اسم گرامی کیا ہے اور ان کا تعارف کیا ہے۔ البتہ بعض حضرات علماء نے آپ کا نام اسحاق بن ابراہیم الشاشی السمرقندی متوفی ۳۲۵ھ تحریر فرمایا ہے اور کنیت ابو ابراہیم تحریر کی ہے اور یہ بھی لکھا ہے کہ آپ امام محمدؒ کی جامع کبیر کی روایت ابو سلیمان جوزجانی سے بواسطہ زید بن اسامہ کرتے تھے آپ کی وفات ۳۲۵ھ میں مصر میں ہوئی اور وہیں مدفون ہوئے۔ صاحب کشف الظنون نے اس کتاب کا نام "کتاب الخمسین" لکھا ہے اور وجہ تسمیہ یہ بیان کی ہے کہ اس کتاب کی تصنیف کے وقت چونکہ مصنف کی عمر پچاس سال تھی اس لئے اس کتاب کو "کتاب الخمسین" کے نام کے ساتھ موسوم کردیا گیا ہے۔ صاحب کشف الظنون نے مصنف کا نام نظام الدین شاشی تحریر کیا ہے۔ وجہ تسمیہ کے سلسلہ میں بعض حضرات یہ بھی کہتے ہیں کہ یہ کتاب چونکہ پچاس دن میں تصنیف کی گئی ہے اس لئے اس کتاب کا نام کتاب الخمسین رکھدیا گیا۔ شاش ماوراء النہر کے شہروں میں سے

ایک شہر کا نام ہے جو مصنف کا وطن مالوف ہے اسی کی طرف منسوب ہو کر یہ کتاب اصول الشاشی کے نام کے ساتھ مشہور ہو گئی ہے جیسا کہ بخاری شریف مصنفِ بخاری کے وطن بخارا اور ترمذی شریف مصنفِ ترمذی کے وطن ترمذ اور بیضاوی شریف مصنفِ بیضاوی کے وطن بیضا کی طرف منسوب ہو کر مشہور ہو گئی ہے۔ رہے مصنف کے حالات زندگی تو ان کا بیان کرنا اس لئے دشوار ہے کہ جب تحقیق کے ساتھ مصنف ہی کا علم نہیں ہے تو ان کے حالات کیسے معلوم ہو سکتے ہیں۔ البتہ کتاب کے دیکھنے اور مطالعہ کرنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ مصنفِ اصول الشاشی زبردست قسم کے عالم تھے اور فقہِ حنفی میں تبحر حاصل تھا، مصنف نے انتہائی اختصار مگر جامعیت کے ساتھ دلائل اربعہ سے احکام شرعیہ کے استخراج اور استنباط کے اصول بیان فرمائے ہیں اور ہر اصل کے تحت مثال کے طور پر جزئیات بھی ذکر کی ہیں تاکہ مستفیدین کو اصول سے فروع کے اخذ کرنے کا طریقہ اچھی طرح سمجھ میں آجائے۔

الحاصل اصول الشاشی کا بنظرِ عمیق مطالعہ کرنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس کتاب کا مصنف فضل و کمال کا مالک تھا۔ پس مصنفِ اصول الشاشی کا اگر علمی مرتبہ دیکھنا ہو تو ان کی اس معرکۃ الآراء تصنیف کو دیکھ لیا جائے۔

میں نے اپنے بزرگوں سے ایک واقعہ سنا ہے کہ ایک مرتبہ ایران کے ایک شاعر نے ایک مصرعہ کہا ع "دُرِ ابلق کسے کم دیدہ موجود" جسکا مطلب ہے کہ چتکبرا موتی بہت کم دیکھنے میں آیا ہے۔ اس نے چیلنج کرتے ہوئے اعلان کیا کہ اس کا دوسرا مصرعہ لکھا جائے۔ پس ہندوستان کی ایک نوخیز شاعرہ نے چیلنج قبول کرتے ہوئے دوسرا مصرعہ کہا ؎ دُرِ ابلق کسے کم دیدہ موجود ÷ مگر اشکِ بتانِ سرمہ آلود۔

شاعرِ ایران نے جواب کی اس عمدگی اور برجستگی سے متاثر ہو کر ہندوستانی شاعرہ کو ایران آنے کی دعوت دی، اور ملاقات کے اشتیاق کا اظہار کیا۔ ہندوستانی شاعرہ نے اس کے جواب میں ایک شعر لکھ کر بھیجا ؎

زر سخن مخفی منم چوں بوئے گل در برگِ گل ÷ ہر کہ دیدن میل دارد در سخن بیند مُرا

میں اپنے کلام میں اس طرح پوشیدہ ہوں جس طرح پھول کی پتیوں میں خوشبو پوشیدہ ہوتی ہے، جو مجھے دیکھنے کی خواہش رکھتا ہو وہ میرے کلام میں مجھ کو دیکھ سکتا ہے۔ بہرحال اگر کسی کو یہ خواہش ہو کہ صاحبِ اصول الشاشی کا علمی مرتبہ معلوم ہو جائے تو اس کو چاہئے کہ وہ ان کی اصول الشاشی پڑھے۔

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِىْ اَعْلٰى مَنْزِلَةَ الْمُؤْمِنِيْنَ بِكَرِيْمِ خِطَابِهٖ وَرَفَعَ دَرَجَةَ الْعَالِمِيْنَ بِمَعَانِىْ كِتَابِهٖ وَخَصَّ الْمُسْتَنْبِطِيْنَ مِنْهُمْ بِمَزِيْدِ الْاِصَابَةِ وَثَوَابِهٖ

ترجمہ تمام تعریفیں اُس اللہ کے لئے ثابت ہیں جس نے اپنے مکرّم خطاب کے ساتھ مؤمنین کے مرتبہ کو بلند کیا ہے اور اپنی کتاب (قرآن) کے معانی کے جاننے والوں کے درجہ کو بلند فرمایا ہے اور ان میں سے استنباط کرنے والوں کو اصابت حق کی زیادتی اور ثواب کی زیادتی کے ساتھ خاص کیا ہے۔

تشریح مصنفِ اصول الشاشی نے اپنی کتاب کا آغاز تسمیہ اور تحمید سے کیا ہے کیونکہ ایسا کرنے میں قرآن پاک کا بھی اتباع ہے اس طور پر کہ قرآن پاک کی ابتدا تسمیہ اور تحمید سے کی گئی ہے اور حدیثِ رسولؐ پر بھی عمل ہے کیونکہ اللہ کے

رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "کُلُّ اَمْرٍ ذِیْ بَالٍ لَمْ یُبْدَأْ فِیْہِ بِبِسْمِ اللّٰہِ فَہُوَ اَبْتَرُ" اور ایک حدیث میں بسم اللہ کی جگہ "بِحَمْدِ اللّٰہِ فَہُوَ اَقْطَعُ وَاَجْزَمُ" ہے۔ نیز اسلاف کا طریقہ بھی یہی رہا ہے۔ لیکن یہاں یہ سوال ہو سکتا ہے کہ تسمیہ اور تحمید دونوں سے ایک وقت میں ابتداء کیسے ہو سکتی ہے؟ کیونکہ ابتداء کہتے ہیں کسی چیز کو سب سے پہلے ذکر کرنا اور سب سے اول ایک ہی چیز مذکور ہو سکتی ہے دو چیزیں مذکور نہیں ہو سکتیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ابتداء کی تین قسمیں ہیں: (۱) ابتداء حقیقی (۲) ابتداء اضافی (۳) ابتداء عرفی۔ ابتداء حقیقی کہتے ہیں کسی چیز کو سب سے اول ذکر کرنا کہ اس سے پہلے کوئی چیز مذکور نہ ہو۔ ابتداء اضافی کہتے ہیں کسی شئی کو کسی شئی سے پہلے ذکر کرنا خواہ اس سے پہلے کوئی چیز مذکور ہو یا نہ ہو۔ ابتداء عرفی کہتے ہیں کسی شئی کو مقصود سے پہلے مقدم کیا گیا ہو اگرچہ اس سے پہلے غیر مقصود مذکور ہو۔ پس ابتداء بالتسمیہ ابتداء حقیقی پر محمول ہے اور ابتداء بالتحمید ابتداء اضافی پر محمول ہے اور یا دونوں ابتداء عرفی پر محمول ہیں کیونکہ تسمیہ اور تحمید دونوں مقصود پر مقدم ہیں۔ رہا یہ سوال کہ تسمیہ کو تحمید پر کیوں مقدم کیا گیا ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ تسمیہ میں ذات باری کا ذکر ہے اور تحمید میں صرف وصف حمد کا ذکر ہے اور ذات وصف پر مقدم ہوتی ہے لہذا تسمیہ جو ذات پر مشتمل ہے اس کو بھی اس تحمید پر مقدم کر دیا گیا ہے جس میں صرف وصف حمد مذکور ہے۔

بسم اللہ کی با استعانت کے لئے بھی ہو سکتی ہے اور تیمن اور برکت کے لئے بھی۔ اللّٰہ اس ذات مخصوصہ کا اسم ہے جو تمام صفات کمالیہ کو جامع ہو اور ازلی اور ابدی ہو، یعنی اس کی نہ کوئی ابتداء ہو اور نہ کوئی انتہاء ہو۔ رحمٰن اور رحیم کے معنی ہیں فضل و احسان کرنے والا۔ اَلْحَمْدُ کا الف لام جنسی بھی ہو سکتا ہے اور استغراقی بھی۔ الف لام کی اولاً دو قسمیں ہیں (۱) اسمی (۲) حرفی۔ الف لام اسمی وہ ہے جو اسم فاعل اور اسم مفعول پر داخل ہوتا ہے اور الذی کے معنی میں ہوتا ہے جیسے الضارب اور المضروب کا الف لام۔ پھر الف لام حرفی کی دو قسمیں ہیں (۱) زائد (۲) غیر زائد۔ الف لام زائد وہ ہے جو علم پر داخل ہوتا ہے جیسے الحسن والحسین میں الف لام زائد ہے۔ پھر غیر زائد کی چار قسمیں ہیں (۱) جنسی (۲) استغراقی (۳) عہد ذہنی (۴) عہد خارجی ان کے درمیان دلیل حصر یہ ہے کہ الف لام دو حال سے خالی نہیں یا تو اس کا مدخول حقیقت اور ماہیت ہوگی یا اس کا مدخول افراد ہوں گے۔ اگر اس کا مدخول نفس حقیقت اور ماہیت ہے تو وہ الف لام جنسی ہوگا اور اگر اس کا مدخول افراد ہیں تو پھر دو حال سے خالی نہیں ہے یا تو تمام افراد مدخول ہوں گے یا بعض افراد مدخول ہوں گے۔ اگر تمام افراد مدخول ہیں تو الف لام استغراقی ہوگا اور اگر بعض افراد مدخول ہیں تو دو حال سے خالی نہیں وہ بعض افراد متعین ہوں گے یا غیر متعین۔ اگر غیر متعین ہیں تو الف لام عہد ذہنی ہوگا اور اگر متعین ہیں تو الف لام عہد خارجی ہوگا۔ جنسی کی مثال "اَلرَّجُلُ خَیْرٌ مِّنَ الْمَرْأَۃِ" ہے کہ اس مثال میں الرجل اور المرأۃ کا الف لام جنس کے لئے ہے۔ استغراق کی مثال "اِنَّ الْاِنْسَانَ لَفِیْ خُسْرٍ" ہے کہ اس مثال میں الانسان کا الف لام استغراق کے لئے۔ عہد ذہنی کی مثال "اَخَافُ اَنْ یَّاْکُلَہُ الذِّئْبُ" ہے کہ اس مثال میں الذئب کا الف لام عہد ذہنی کے لئے ہے۔ اور عہد خارجی کی مثال "فَعَصٰی فِرْعَوْنُ الرَّسُوْلَ" ہے کہ اس مثال میں الرسول کا الف لام عہد خارجی کے لئے ہے۔ الحاصل الحمد کا الف لام جنسی بھی ہو سکتا ہے اور استغراقی بھی۔ جنسی کی صورت میں ترجمہ ہوگا جنس حمد اور حقیقت حمد اللہ کے لئے ثابت ہے۔ اور استغراق کی صورت میں ترجمہ ہوگا تمام افراد حمد ذات باری کے لئے ثابت ہیں۔

کیونکہ جس قدر خیر ہے سب کا عطا کرنے والا اللہ ہے اب وہ عطا بلا واسطہ ہو یا بالواسطہ ہو جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "وَمَا بِكُمْ مِّنْ نِّعْمَةٍ فَمِنَ اللّٰهِ" تمام نعمتیں اللہ ہی کی طرف سے ہیں۔

حمد کی دو تعریفیں ہیں: ایک لغوی دوم اصطلاحی۔ لغوی تعریف تو یہ ہے کہ حمد کہتے ہیں ستودن، تعریف کرنا، ستائش کرنا، اوصاف حسنہ کا ذکر کرنا۔ اور اصطلاحی تعریف یہ ہے "هو الثناء باللسان علىٰ جميل الاختياري من نعمة أو غيرها بجهة التعظيم"، یعنی حمد کہتے ہیں اچھے اختیاری افعال پر زبان سے تعریف کرنا، یہ تعریف کرنا خواہ نعمت کے مقابلہ میں ہو یا نعمت کے مقابلہ میں نہ ہو بشرطیکہ تعظیم کے طریقہ پر ہو۔ حمد کے علاوہ مدح اور شکر بھی تعریف کے معنی میں آتے ہیں چنانچہ مدح کہتے ہیں مطلقاً افعال حسنہ پر تعریف کرنا وہ افعال خواہ اختیاری ہوں خواہ غیر اختیاری ہوں۔ شکر کے لغوی معنی ہیں "فِعْلٌ يُنْبِئُ عَنْ تَعْظِيمِ الْمُنْعِمِ"، یعنی شکر ایسے فعل کو کہتے ہیں جو منعم کی تعظیم پر دلالت کرے۔ اور شکر کی اصطلاحی تعریف یہ ہے "جَمِيعُ مَا أَنْعَمَ اللّٰهُ بِهٖ علىٰ عبده الىٰ ما خُلِقَ لأجله"، یعنی اللہ کے تمام انعامات کو ان کے مقاصد میں صرف کرنا۔ حمد اور مدح کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے یعنی حمد خاص مطلق ہے اور مدح عام مطلق ہے یعنی جہاں حمد صادق آئے گی وہاں مدح بھی صادق آئے گی لیکن جہاں مدح صادق آئے وہاں حمد کا صادق آنا ضروری نہیں ہے۔ مثلاً مدحتُ خالداً علیٰ حسنه تو کہا جاسکتا ہے مگر حمدتُ خالداً علیٰ حسنه نہیں کہا جاسکتا۔ کیونکہ حسن ایک غیر اختیاری چیز ہے اس پر مدح تو کی جاسکتی ہے مگر حمد نہیں کی جاسکتی۔ حمد اور شکر کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے۔ عموم وخصوص من وجہ وہ نسبت کہلاتی ہے جس میں تھوڑا سا عموم ہو اور تھوڑا سا خصوص ہو اور یہ بات یہاں موجود ہے کیونکہ حمد اپنے متعلق کے اعتبار سے عام ہے اس طور پر کہ اس کا متعلق نعمت اور غیر نعمت دونوں ہو سکتا ہے۔ اور حمد اپنے مورد کے اعتبار سے خاص ہے بایں معنی کہ حمد کا ورود صرف زبان سے ہوتا ہے زبان کے علاوہ قلب اور جوارح سے نہیں ہوتا ہے اور شکر اس کا برعکس ہے یعنی شکر اپنے مورد کے اعتبار سے عام ہے بایں معنی کہ شکر کا ورود اور اظہار زبان سے بھی ہوتا ہے اور زبان کے علاوہ قلب اور جوارح سے بھی ہوتا ہے۔ اور شکر اپنے متعلق کے اعتبار سے خاص ہے بایں معنی کہ شکر کا متعلق صرف نعمت ہے غیر نعمت شکر کا متعلق نہیں ہوتا۔ عموم وخصوص من وجہ کے متحقق ہونے کیلئے تین مثالوں کی ضرورت پڑتی ہے ایک مثال تو ایسی ہے جس میں دونوں جمع ہو جائیں جیسے کسی نے کسی کی دعوت کی مدعو نے زبان سے داعی کی تعریف کردی تو اس صورت میں حمد بھی پائی جائے گی کیونکہ تعریف زبان سے ہوتی ہے اور شکر بھی پایا جائے گا کیونکہ نعمت مقابلہ میں ہے۔ دوسری مثال ایسی ہو جہاں حمد تو موجود ہو مگر شکر موجود نہ ہو جیسے کسی نے کسی کی زبان سے یوں ہی تعریف کردی۔ اور تیسری مثال ایسی ہو جہاں شکر تو موجود ہو مگر حمد موجود نہ ہو جیسے کسی نے دعوت کھا کر ہاتھ کے اشارہ سے داعی کی تعظیم کی مگر زبان سے کچھ نہیں کہا۔ یہ فرق تو معنی کے اعتبار سے تھا اور رہا استعمال کے اعتبار سے فرق سو وہ یہ ہے کہ حمد کے مقابلہ میں ذم آتا ہے اور شکر کے مقابلہ میں کفر آتا ہے کیونکہ حمد کہتے ہیں ذکر محاسن کو اور ذم کہتے ہیں ذکر قبائح کو اور محاسن اور قبائح کے درمیان تقابل ظاہر ہے اور شکر کہتے ہیں اظہار نعمت کو اور کفر کہتے ہیں کتمان نعمت کو اور اظہار اور کتمان کے درمیان تقابل ظاہر ہے۔

الذی اسم موصول ہے۔ اسم موصول وہ اسم کہلاتا ہے جو بغیر صلہ کے جملہ کا جزء نہ بن سکتا ہو۔ اَعْلٰی اِعْلَاءٌ سے ماخوذ ہے جس کے معنی بلند کرنے کے ہیں۔ مُؤْمِنِيْنَ سے مراد وہ لوگ ہیں جو اپنے ایمان میں مخلص ہوں۔ كَرِيْمٌ کے کئی معنی ہیں (۱) شریف

(۲) جو غیر حق دار سائل کو کچھ دے (۳) جو سائل کو کچھ دیکر احسان نہ جتائے (۴) جو کم مانگنے کی صورت میں بھی زیادہ دے (۵) ہر وہ چیز جس کا نفع زیادہ اور خیر زیادہ ہو جیسے کہا جاتا ہے کتاب کریم، رزق کریم، اجر کریم۔ بِكَرِيْمِ خِطَابِهٖ میں کریم کی اضافت خطاب کی طرف جرد قطیفۃ کے قبیل سے اضافت صفت الی الموصوف ہے۔ چنانچہ اصل عبارت یہ ہے بِخِطَابِهِ الْكَرِيْمِ جیسا کہ جرد قطیفۃ اصل میں قطیفۃ جرد ہے یعنی پرانی بوسیدہ چادر۔ اب ترجمہ یہ ہوگا " بلند کردیا اللہ نے مؤمنین کا مرتبہ اپنے خطاب کریم کے ساتھ " اور اس پر باری تعالیٰ کا قول " وَاَنْتُمُ الْاَعْلَوْنَ اِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِيْنَ " دلیل ہے۔ یعنی اہل ایمان جب تک مؤمن مخلص ہیں اور کمال ایمان کے حامل ہیں تب تک وہ لوگ سربلند رہیں گے۔ مصنف اصول الشاشی نے کریم کی صفت ذکر فرماکر کفار کے خطاب سے احتراز کیا ہے۔ یعنی اللہ تعالیٰ حسن الفاظ کے ساتھ مؤمنین سے خطاب فرماتے ہیں ان الفاظ کے ساتھ کفار سے خطاب نہیں فرماتے مثلاً مؤمنین کو " يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا " سے خطاب فرماتے ہیں اور کفار کو " يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ كَفَرُوْا " سے خطاب فرماتے ہیں۔ ان دونوں خطابوں میں سے پہلا خطاب چونکہ جس شفقت پر دال ہے دوسرا خطاب اس پر دال نہیں ہے اس لئے خطاب مؤمن کو خطاب کریم کہا گیا ہے۔ رفع کے معنی بھی بلند کرنے کے ہیں۔ درجۃ مرتبہ۔ عالمین بکسر اللام عالم کی جمع ہے۔ یہاں مصنفؒ نے علماء سے مطلقاً علماء مراد نہیں لیا ہے بلکہ وہ علماء مراد ہیں جو معانی قرآن کو جانتے اور سمجھتے ہوں کیونکہ جو شخص قرآن کے معانی نہ سمجھتا ہو اس کو شریعت کی نظر میں عالم نہیں کہا جاتا ہے اور قرآن و حدیث میں ایسے علماء کی کوئی فضیلت بھی وارد نہیں ہوئی ہے۔ اور معانی قرآن سمجھنے والے علماء حدیث و فقہ ضرور سمجھتے ہیں اس لئے کہ حدیث تو خود شارح قرآن اور تفسیر قرآن ہے۔ غالباً حضرت امام شافعیؒ کا مقولہ ہے " كُلُّ مَا حَكَمَ بِهٖ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَهُوَ مِمَّا فَهِمَهٗ مِنَ الْقُرْاٰنِ " یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو بھی حکم دیا ہے وہ وہی ہے جس کو اللہ کے رسول نے قرآن سے سمجھا ہے۔ فاضل مصنف نے اپنے اس خطبہ میں " اَعْلٰى مَنْزِلَةَ الْمُؤْمِنِيْنَ وَرَفَعَ دَرَجَةَ الْعَالِمِيْنَ " کا جملہ لاکر باری تعالیٰ کے قول " يَرْفَعِ اللّٰهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَالَّذِيْنَ اُوْتُوا الْعِلْمَ دَرَجٰتٍ " کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔

مستنبطین سے مراد وہ حضرات مجتہدین ہیں جنھوں نے نصوص اور قیاس سے مسائل کا استخراج کرنے میں اپنی پوری طاقت صرف کی ہے۔ مصنفؒ نے مجتہدین کو اصابت حق اور ثواب کی زیادتی کے ساتھ خاص کیا ہے۔ یعنی مجتہدین سے اصابت حق اور درستگی حق بھی زیادہ صادر ہوتا ہے اور ان کو ثواب اور اجر بھی زیادہ ملتا ہے ان سے اصابت حق تو اس لئے زیادہ صادر ہوتا ہے کہ ان سے غلطی کا صدور بہت کم ہوتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اجتہاد کے ذریعہ چونکہ تمام احکام سامنے آتے ہیں اور لوگوں کے لئے آسانیاں پیدا ہوتی ہیں اس لئے اجتہاد کے ساتھ تائید الٰہی بھی شامل رہتی ہے اور اکثر اجتہاد صحیح ہوتا ہے۔ اس کے برخلاف علماء غیر مجتہدین کہ وہ ایسے نہیں ہیں بلکہ ان سے غلطی کا صدور زیادہ ہوتا ہے اور مجتہدین کو ثواب اس لئے زیادہ ملتا ہے کہ وہ اگر اجتہاد میں غلطی کرتا ہے تو اس کو اجتہاد پر ایک نیکی دی جاتی ہے اور اگر صحیح اجتہاد کرتا ہے تو اس کو دو نیکیاں دی جاتی ہیں، ایک نفس اجتہاد پر اور ایک صحت اجتہاد پر۔ اس کے برخلاف وہ علماء کہ وہ اگر غلط مسئلہ بتادیں تو ان کو ثواب نہیں بلکہ گناہ ہوتا ہے چنانچہ حدیث میں ہے " مَنْ اُفْتِيَ بِغَيْرِ عِلْمٍ كَانَ اِثْمُهٗ عَلٰى مَنْ اَفْتَاهُ " جس شخص کو بغیر علم کے فتویٰ دیا گیا اس کے عمل کا گناہ بھی مفتی کو ہوگا۔ **فوائد**: اس موقعہ پر مصنفؒ نے ایک نکتہ کی طرف اشارہ کیا ہے۔ پہلے آپ یہ ذہن میں رکھیں کہ مؤمنین

کے لئے فعل اعلیٰ ذکر کیا ہے جو صرفی اعتبار سے ناقص ہے کیونکہ لام کی جگہ حرف علت ہے اور علماء کے لئے رنع فعل ذکر کیا ہے جو صحیح ہے یعنی حرف علت سے خالی ہے اور مجتہدین کے لئے خص ذکر کیا ہے جو مضاعف ہے یعنی دو حرف ایک جنس کے جمع ہیں۔ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ عام مؤمنین اگرچہ نور ایمان سے منور ہیں مگر وہ علماء کے مقابلہ میں ناقص ہیں پس فعل ناقص لا کر اس طرف اشارہ کیا ہے اور حضرات علماء کو جہل کی بیماری سے صحیح ہوتے ہیں لیکن مجتہدین کے اجر مضاعف (دوگنے) سے محروم ہوتے ہیں پس رنع فعل صحیح لا کر علماء کے جہل کی بیماری سے صحیح ہونے کو بیان کیا ہے اور خص فعل مضاعف لا کر مجتہدین کے اجر مضاعف کی طرف اشارہ کیا ہے۔

وَالصَّلٰوةُ عَلَى النَّبِيِّ وَاَصْحَابِهٖ وَالسَّلَامُ عَلٰى اَبِيْ حَنِيْفَةَ وَاَحْبَابِهٖ۔

ترجمہ اور رحمت کاملہ نازل ہو نبی علیہ الصلوٰۃ اور آپ کے صحابہؓ پر اور سلام نازل ہو امام ابو حنیفہؒ اور ان کے تلامذہ و شیوخ پر۔

تشریح صلوٰۃ کے لغوی معنی دعاء کے ہیں جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "وصلّ علیھم ان صلوتك سكن لهم" آپ ان کے حق میں دعاء کریں کیونکہ آپ کا دعاء کرنا ان کے لئے باعث سکون ہوگا۔ اور حدیث میں ہے "اذا دعی احدکم الی طعام فلیجب فان کان مفطرا فلیا کل وان کان صائما فلیصل" جب تم میں سے کسی کی دعوت کی جائے تو وہ اس کو قبول کرلے اگر روزہ نہ ہو تو کھالے اور اگر روزہ ہو تو اس کے لئے دعاء کرے۔ پھر مجازِ مرسل کے طور پر صلوٰۃ کا استعمال ارکان مخصوصہ کی ادائیگی میں ہونے لگا کیونکہ دعاء ارکانِ مخصوصہ کا جزء ہے پس جزء بول کر کل مراد لیا گیا ہے۔ بعض حضرات کہتے ہیں کہ لفظ صلوٰۃ جب باری تعالیٰ کی طرف منسوب ہوتا ہے تو اس سے مراد رحمت کاملہ ہوتی ہے، جب ملائکہ کی طرف منسوب ہوتا ہے تو اس سے استغفار مراد ہوتا ہے اور جب مؤمنین کی طرف منسوب ہوتا ہے تو طلبِ رحمت اور دعاء کے معنی مراد ہوتے ہیں۔ اور جب طیور اور پرندوں کی طرف منسوب ہوتا ہے تو تسبیح کے معنی مراد ہوتے ہیں۔ اس بارے میں حضرات علماء کا اختلاف ہے کہ نبی اور رسول دونوں ایک ہیں یا دونوں میں فرق ہے۔ جمہور کہتے ہیں کہ دونوں میں ترادف ہے ان میں کوئی فرق نہیں ہے اور دلیل یہ دیتے ہیں کہ اگر کسی نے "اٰمنتُ باللهِ وملائکتهٖ وکتبهٖ ورُسُلهٖ" کہا تو اس کو تمام انبیاء اور رسولوں پر ایمان لانے والا سمجھا جاتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ رُسُل کا لفظ انبیاء اور رسل دونوں کو شامل ہے اور رسول اور نبی میں کوئی فرق نہیں ہے۔ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ دونوں میں فرق ہے اور دلیل یہ دیتے ہیں کہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے "وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبی" اس آیت میں نبی کا رسول پر عطف کیا گیا ہے اور عطف تغایر کا تقاضہ کرتا ہے، پس ثابت ہوا کہ نبی اور رسول میں تغایر ہے۔ اب سوال ہوگا کہ جب نبی اور رسول میں تغایر ہے تو نبی کسے کہتے ہیں اور رسول کسے کہتے ہیں اس کے جواب میں بعض حضرات تو یہ کہتے ہیں کہ رسول صاحبِ شریعت ہوتا ہے اور نبی اس کا متبع ہوتا ہے اگرچہ وحی نبی کے پاس بھی آتی ہے۔ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ رسول صاحبِ کتاب ہوتا ہے اور نبی صاحب کتاب نہیں ہوتا، بعض حضرات فرماتے ہیں کہ رسول کے پاس جبرئیل نمودار ہو کر وحی لاتے ہیں اور نبی کے پاس نیند کی حالت میں وحی آتی ہے یا پردہ کے پیچھے سے آتی ہے

یہاں یہ سوال ہوسکتا ہے کہ مصنفؒ نے نبی کا لفظ کیوں ذکر کیا ہے رسول کا لفظ کیوں ذکر نہیں کیا؟ اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ اس میں قرآن پاک کا اتباع ہے کیونکہ قرآن پاک "ان اللہ وملائکتہ یصلون علی النبی" میں نبی کا ذکر کیا گیا ہے نہ کہ رسول کا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ رسول کا لفظ انبیاء کے علاوہ کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے جیسا کہ "انہ لقول رسول کریم" میں رسول کا لفظ جبریلؑ کے لئے استعمال کیا گیا ہے۔ اور رہا لفظ نبی تو وہ پیغمبر کے علاوہ کے لئے استعمال نہیں ہوتا ہے۔ پس لفظ رسول چونکہ نبی اور غیر نبی کے درمیان مشترک ہے اور نبی کا لفظ مشترک نہیں ہے اور تعریف اور تعارف کے موقعہ پر غیر مشترک لفظ ذکر کیا جاتا ہے نہ کہ مشترک لہذا یہاں بھی لفظ نبی جو غیر مشترک ہے اس کو ذکر کیا گیا ہے اور لفظ رسول جو مشترک ہے اس کو ذکر نہیں کیا گیا۔ اصحاب یا تو صاحب کی جمع ہے جیسے اطہار، طاہر کی جمع ہے۔ یا صَحْبٌ کی جمع ہے جیسے اَنْہار نَہْرٌ کی جمع ہے۔ یا صَحِبٌ کی جمع ہے جیسے اَنمار، نَمِرٌ کی جمع ہے۔ یا صَحِیْبٌ کی جمع ہے جیسے اشراف، شریفٌ کی جمع ہے۔ صحابی وہ شخص کہلاتا ہے جس نے بحالت ایمان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت کی ہو اور ایمان پر اس کا خاتمہ ہوا ہو۔ ابوحنیفہ سے صاحب مذہب مراد ہے۔ یہ ان کی کنیت ہے اور نام نعمان بن ثابت ہے اور یہ بات ثابت ہے کہ حضرت امام اعظمؒ نے حضرت انس بن مالکؓ وغیرہ چند حضرات صحابہ سے حدیث سنی ہے اس لئے حضرت امام صاحبؒ کے تابعی ہونے میں ذرہ برابر شبہ نہیں ہے۔ تابعین کے زمانہ میں آپ کا نشوونما ہوا اور ان کے ساتھ بیٹھ کر آپ نے فتاویٰ دیئے۔

الحاصل آپ خیر القرون کے لوگوں میں سے ہیں اور زبردست قسم کے صاحب علم وفضل اور صاحب ورع ہیں۔ صاحب علم ہونے کا اندازہ اس سے ہوسکتا ہے کہ خطیب بغدادی نے اپنے رسالہ "اکمال فی اسماء الرجال" میں لکھا ہے کہ امام شافعیؒ نے فرمایا ہے "ایک مرتبہ امام مالکؒ سے کہا گیا کہ آپ نے ابوحنیفہؒ کو دیکھا ہے تو امام دار الہجرۃ نے فرمایا کہ ہاں میں نے ایک ایسا آدمی دیکھا ہے کہ اگر وہ اس ستون کو سونا ثابت کرنے کے سلسلہ میں گفتگو کرنے لگے تو وہ اس کو حجت سے ثابت کرسکتا ہے اور صاحب تقویٰ اور ورع ہونے کا اندازہ اس سے ہوتا ہے کہ ایک مرتبہ عبد اللہ بن مبارک کے پاس ابوحنیفہؒ کا تذکرہ ہوا، عبد اللہ بن مبارک نے کہا کہ کیا تم ایسے شخص کا ذکر کرتے ہو کہ اگر اس پر ساری دنیا پیش کردی جائے تو وہ اس سے بھاگ جائیگا اس کو قبول نہیں کرے گا۔

ابوحامد غزالیؒ نے کہا ہے کہ یہ بات مروی ہے کہ امام ابوحنیفہؒ نصف شب جاگ کر عبادت میں مشغول رہتے۔ ایک مرتبہ امام صاحب تشریف لے جارہے تھے ایک راہ گیر نے اپنے ساتھی سے امام صاحب کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا "ھذا ھو الذی یحیی کل اللیل"، کہ یہی وہ شخص ہے جو رات بھر جاگتا ہے، امام صاحب نے یہ سن لیا تو اس کے بعد ہمیشہ کا معمول یہ رہا کہ پوری رات عبادت میں گذارتے، اور یوں فرمایا کہ مجھے اس بات سے شرم آتی ہے کہ لوگ مجھ کو ایسی چیز کے ساتھ متصف کرتے ہیں جو چیز میرے اندر نہیں ہے۔ احباب سے مراد حضرت امام صاحبؒ کے تلامذہ، شیوخ اور ہمعصر حضرات ہیں۔ مصنفؒ کی عبارت "والسلام علیٰ ابی حنیفۃ" پر ایک اعتراض ہے، لیکن اعتراض سے پہلے یہ تفصیل ذہن نشین فرمالیں کہ چار کلمات دعائیہ ہیں (۱) صلوٰۃ (۲) سلام (۳) رضی اللہ عنہ (۴) رحمہ اللہ۔ فصول الحواشی کے حاشیہ ۵ میں تحریر ہے کہ اس بات پر اجماع ہے کہ ہمارے نبی اور دوسرے انبیاء اور ملائکہ پر مستقلاً صلوٰۃ بھیجی جاسکتی ہے مثلاً یوں کہا جاسکتا ہے صلی اللہ علیٰ نبیہ وانبیائہ وملائکتہ" اور رہا ان کے علاوہ پر تو جمہور کہتے ہیں کہ ان کے علاوہ پر مستقلاً اور ابتداءً صلوٰۃ

بھیجنا ناجائز ہے، بعض حرام کہتے ہیں اور بعض مکروہ۔ البتہ تابع بناکر انبیاء اور ملائکہ کے علاوہ پر بھی صلاۃ بھیجی جاسکتی ہے مثلاً یوں تو کہا جاسکتا ہے "صلّ علی محمد و علیٰ آله و اصحابه" لیکن "اللّٰھمّ صلّ علی ابی بکر" کہنا جائز نہیں ہے اس پر اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ صلاۃ کے معنی رحمت کے ہیں اور رحمت کی دعاء ہر مسلم کے لئے جائز ہے اور جب ایسا ہے تو صلاۃ علیٰ غیر النبی مستقلاً کیوں ناجائز ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ان کلمات کا استعمال توقیفی ہے اور غیر نبی کے حق میں صلاۃ کا استعمال اسلاف سے منقول نہیں ہے جیسا کہ "قال اللّٰہ عزّ وجل" تو کہا جاتا ہے مگر "قال النبی عزّ وجل" کہنا جائز نہیں ہے۔ باوجودیکہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے نزدیک عزیز ہیں اور جلیل ہیں۔ اس پر اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے "اللّٰھمّ صلّ علیٰ آل ابن اوفیٰ" فرمایا ہے اور یہ اس بات پر دال ہے کہ غیر نبی کے لئے بھی لفظ صلوٰۃ کا استعمال مستقلاً جائز ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت ہے، یعنی آپ تو یہ لفظ غیر انبیاء کے لئے انبیاء کے لئے مستقلاً اور ابتداءً استعمال کر سکتے ہیں لیکن اور کسی کے لئے استعمال کرنے کی اجازت نہیں ہے۔ اور دلیل یہ ہے کہ اسلاف نے اس لفظ کو غیر نبی کے لئے استعمال نہیں کیا ہے۔ اور سلام کا لفظ بھی صلوٰۃ کی طرح ہے، یعنی سلام کا لفظ بھی مستقلاً اور ابتداءً غیر انبیاء کے لئے استعمال نہیں کیا جاسکتا ہے چنانچہ "قال ابو بکر علیه السلام" کہنا جائز نہیں ہے۔

الحاصل لفظِ صلوٰۃ اور لفظِ سلام کا غیر انبیاء کے لئے مستقلاً اور ابتداءً استعمال کرنا جائز نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو مصنف کتاب نے امام ابوحنیفہؒ کے لئے لفظ سلام کا استعمال مستقلاً کیوں فرمایا ہے؟ اور "والسلام علیٰ ابی حنیفة" کیوں فرمایا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ امام یافعی نے اپنی تاریخ میں لکھا ہے کہ اس بارے میں اختلاف ہے کہ صلاۃ و سلام کا لفظ غیر انبیاء کے لئے استعمال کرنا جائز ہے یا نہیں۔ تو اس بارے میں بعض علماء جواز کے قائل ہیں اور بعض عدم جواز کے قائل ہیں۔ جو حضرات عدم جواز کے قائل ہیں وہ کہتے ہیں کہ صلوٰۃ کا لفظ انبیاء اور ملائکہ کے ساتھ مخصوص ہے اور "رضی اللہ عنہ" صحابہ، اولیاء اور علماء کے ساتھ مخصوص ہے اور "رحمہ اللہ" ان سے کمتر درجہ کے مومنین کے لئے مخصوص ہے اور "عفی اللہ عنہ" کا لفظ گناہگاروں کے لئے خاص ہے۔ اور سلام کا لفظ صلوٰۃ اور رضی اللہ کے درمیان میں ہے یعنی صلوٰۃ سے ادنیٰ ہے اور رضی اللہ سے اعلیٰ ہے لہٰذا اس لفظ کا استعمال ان کے لئے مناسب ہوگا جو اعلیٰ اور ادنیٰ کے درمیان میں ہوں، یعنی ان لوگوں کے لئے استعمال ہوگا جن کی نبوت مختلف فیہ ہو جیسے لقمان، خضر، سکندر ذوالقرنین یہ حضرات انبیاء متفق علیہا سے تو کم مرتبہ ہیں مگر صحابہ سے اعلیٰ مرتبہ ہیں پس لفظ سلام کا استعمال ان حضرات کے لئے جائز ہوگا ان سے کم رتبہ حضرات کے لئے جائز نہ ہوگا۔ مصنفِ کتاب صاحبِ اصول الشاشی نے ان حضرات کے قول کو اختیار کیا ہے جو لفظ صلوٰۃ اور لفظ سلام کے مستقلاً اور ابتداءً استعمال کو غیر انبیاء کے لئے جائز قرار دیتے ہیں۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ صاحبِ اصول الشاشی غالی قسم کے حنفی ہیں، حضرت امام صاحب کے ساتھ فرطِ عقیدت اور غایت درجہ محبت کی وجہ سے بے ساختہ ان کے قلم سے لفظ سلام نکل گیا ہے اور بابِ عقیدت و مودت میں یہ چیزیں جائز ہوتی ہیں لہٰذا "والسلام علیٰ ابی حنیفة" کے ذکر سے مصنفِ کتاب پر کوئی اعتراض وارد نہ ہوگا۔

وَبَعْدُ فَاِنَّ اُصُوْلَ الْفِقْهِ اَرْبَعَةٌ كِتَابُ اللّٰهِ تَعَالٰى وَسُنَّةُ رَسُوْلِهٖ وَاِجْمَاعُ الْاُمَّةِ وَ

اَلْقِيَاسُ فَلَا بُدَّ مِنَ الْبَحْثِ فِيْ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ هٰذِهِ الْاَقْسَامِ لِيُعْلَمَ بِذٰلِكَ طَرِيْقُ تَخْرِيْجِ الْاَحْكَامِ۔

ترجمہ اور حمد وصلوٰۃ کے بعد پس اصولِ فقہ چار ہیں کتاب اللہ، سنتِ رسول اللہ، اجماعِ امّت اور قیاس۔ ان چاروں اقسام میں سے ہر ایک قسم میں بحث کرنا ضروری ہے تاکہ اس بحث سے احکام شرعیہ کے نکالنے کا طریقہ معلوم ہوجاوے۔

تشریح وَبَعْدُ کا واد عاطفہ ہے اس کے ذریعہ جملہ فعلیہ من حیث المعنیٰ کا عطف جملہ فعلیہ من حیث المعنیٰ پر کیا گیا ہے۔ یعنی معطوف علیہ اور معطوف دونوں معنًی فعلیہ ہیں نہ کہ لفظاً چنانچہ عبارت کے معنی یہ ہیں "اَحْمَدُ اللّٰہَ وَاُصَلِّیْ وَاُسَلِّمُ واقول بعدَ الحمدِ والصلوٰۃ والسّلامِ انّ اصولَ الفقہ اربعۃ" فانّ میں فاء جزائیہ ہے۔ اب یا تو یہ امّا محذوف کے جواب میں ہے تقدیری عبارت ہے "امّا بعد فانّ اصول الفقہ" واو اس امّا کا قائم مقام ہے اور یا اس کی شرط محذوف ہے تقدیری عبارت ہے "اذا فرغتُ من الحمد والصلوٰۃ فاقول ان اصولِ الفقہ اربعۃ" جب میں حمد وصلوٰۃ سے فارغ ہوگیا تو اب کہتا ہوں کہ فقہ کے اصول چار ہیں اور یہ ایسا ہے جیساکہ باری تعالیٰ کے قول "فاللّٰہ ھو الولی" میں شرط محذوف ہے اور تقدیری عبارت ہے "ان ارادوا ولیا بحق فاللّٰہ ھو الولی" اگر وہ کسی برحق ولی کے خواستگار ہیں تو اللہ ہی ولی ہے۔ لفظ بعدُ اور لفظ قبلُ ظرف زمان اور ظرف مکان دونوں کے لئے مستعمل ہوتے ہیں، ظرف زمان جیسے "الغد بعد الیوم" کل آئندہ آج کے بعد ہے "الیوم قبل الغد" آج کا دن کل آئندہ سے پہلے ہے۔ اور ظرف مکان جیسے "داری بعد دارك" میرا گھر تیرے گھر کے بعد ہے "داری قبل دارك" میرا گھر تیرے گھر سے پہلے ہے۔ لفظ قبلُ اور بعدُ کی تین حالتیں ہیں (۱) ان کا مضاف الیہ مذکور ہو (۲) ان کا مضاف الیہ محذوف نسیاً منسیا ہو (۳) ان کا مضاف الیہ محذوف منوی ہو پہلی دو حالتوں میں دونوں لفظ معرب بحسب العوامل ہوتے ہیں اور تیسری حالت میں مبنی علی الضم ہوتے ہیں۔ مگر مبنی علی الضم ہونے پر تین اعتراض ہیں اول یہ کہ دونوں اسم ہیں اور اسماء کے اندر اصل یہ ہے کہ وہ معرب ہوں، لہٰذا ان کو معرب ہونا چاہئے تھا نہ کہ مبنی، دوم یہ کہ اگر ان کو مبنی پڑھنا ہی ضروری ہے تو مبنی کے اندر اصل سکون ہے نہ کہ حرکت لہٰذا ان کو مبنی علی السکون ہونا چاہئے تھا۔ سوم یہ کہ اگر حرکت پر مبنی پڑھنا ہی ضروری ہے تو اخف الحرکات یعنی سکون سے قریب تر حرکت (فتحہ) پر مبنی پڑھنا چاہئے تھا ضمہ پر مبنی کیوں پڑھا گیا ہے؟ پہلے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ جو اسم مبنیٔ اصل کے مشابہ ہوتا ہے وہ بھی مبنی ہوتا ہے اور مبنی اصل تین چیزیں ہیں: (۱) فعل ماضی (۲) امر حاضر (۳) تمام حروف۔ پس لفظ قبل اور بعد اپنے مضاف الیہ کی طرف محتاج ہونے میں چونکہ حروف کے مشابہ ہیں اس طور پر کہ جس طرح حرف اپنے معنی پر دلالت کرنے میں دوسرے کلمہ کا محتاج ہوتا ہے اسی طرح یہ دونوں بھی اپنے معنی پر دلالت کرنے میں مضاف الیہ کے محتاج ہوتے ہیں اس لئے اس مشابہت کی وجہ سے۔ یہ دونوں مبنی ہوں گے۔ دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ مبنی کی دو قسمیں ہیں (۱) مبنی اصل (۲) مبنی عارض۔ مبنی اصل تو مذکورہ تین چیزیں ہیں اور مبنی عارض وہ ہے جو مبنی اصل کے مشابہ ہو اور "سکون" مبنی اصل میں اصل ہوتا ہے نہ کہ مبنی عارض میں۔ پس لفظ قبلُ اور بعدُ چونکہ مبنی عارض ہیں اس لئے ان میں سکون اصل نہ ہوگا۔ تیسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ لفظ قبل اور بعد دونوں لازم الاضافت ہیں مگر ان کا مضاف الیہ محذوف ہوتا ہے پس مضاف الیہ کے محذوف ہونے کی وجہ سے ان میں چونکہ بہت زیادہ خفّت پیدا ہوجاتی ہے اس لئے

ان کی خفت کو دور کرنے کے لئے ثقیل حرکت یعنی ضمہ پر مبنی کیا گیا۔

اصول فقہ کی حدِ اضافی اور حدِ لقبی خادم شروع میں بیان کر چکا ہے لہٰذا دوبارہ بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہے وہیں ملاحظہ کر لیا جائے۔ مصنفؒ کے اصول کو فقہ کی طرف مضاف کرنے پر ایک اعتراض ہے مگر اعتراض سے پہلے آپ یہ ذہن نشین فرمالیں کہ اضافت کی تین قسمیں ہیں (۱) اضافت بتقدیرِ لام (۲) اضافت بتقدیرِ فی (۳) اضافت بتقدیرِ من۔ ان کے درمیان وجہ حصر یہ ہے کہ مضاف الیہ مضاف کا ہم جنس ہوگا یا نہیں اگر ہم جنس ہے تو اضافت بتقدیرِ من ہوگی جیسے "خاتم فضّةٍ" یعنی "خاتم من فضّةٍ" اور اگر ہم جنس نہیں ہے تو پھر دو صورتیں ہیں مضاف الیہ مضاف کے لئے ظرف ہوگا یا نہیں اگر اول ہے تو اضافت بتقدیرِ فی ہوگی جیسے "صلوٰة اللیل" یعنی "صلوٰة فی اللیل" اور اگر ثانی ہے تو اضافت بتقدیرِ لام ہوگی جیسے "غلامُ زیدٍ" یعنی "غلام لزیدٍ"۔ اب اعتراض یہ ہے کہ اصول کی اضافت فقہ کی طرف اضافت بتقدیرِ لام ہے اور اضافت بتقدیرِ لام اختصاص کا فائدہ دیتی ہے لہٰذا مطلب یہ ہوگا کہ خاص طور پر فقہ کے اصول چار ہیں یعنی یہ چاروں صرف فقہ کے اصول ہیں اس کے علاوہ کے نہیں حالانکہ یہ بات بالکل غلط ہے کیونکہ قیاس کے علاوہ باقی تین جس طرح فقہ کے اصول ہیں اسی طرح علم کلام کے بھی اصول ہیں۔ یعنی ان تینوں کے ذریعہ جس طرح احکامِ شرعیہ فرعیہ ثابت ہوتے ہیں اسی طرح عقائد بھی ثابت ہوتے ہیں اور جب ایسا ہے تو مصنف کا اصول فقہ کہنا کیسے درست ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں فقہ سے مراد شریعت ہے اور مطلب یہ ہے کہ اصول شرع چار ہیں اور عقائد گو فقہ سے خارج ہیں لیکن شریعت سے خارج نہیں ہیں۔ الغرض جب فقہ سے شریعت مراد ہے تو مصنفؒ کے قول اصول الفقہ پر سابقہ اعتراض وارد نہ ہوگا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ اصول کی اضافت فقہ کی طرف اربعة کے اعتبار سے ہے یعنی یہ چاروں (کتاب، سنت، اجماع، قیاس) فقہ کے اصول ہیں اور یہ بات مسلم ہے کہ یہ چاروں صرف فقہ کے اصول ہیں علمِ کلام کے اصول چاروں نہیں ہیں بلکہ ان میں سے قیاس کے علاوہ تین ہیں۔ الحاصل فقہ کے چار اصول ہیں (۱) کتاب اللہ (۲) سنتِ رسول اللہ (۳) اجماع (۴) قیاس۔ انکے درمیان دلیلِ حصر یہ ہے کہ حکم وحی سے ثابت کیا جائیگا یا غیر وحی سے۔ اگر وحی سے ثابت کیا گیا ہے تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں وحی متلو ہوگی یا وحی غیر متلو ہوگی اگر اول ہے تو کتاب اللہ اور اگر ثانی ہے تو وہ سنتِ رسول اللہ ہے۔ اور اگر غیرِ وحی سے ثابت کیا گیا ہے تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں اجتہاد کے ذریعہ ثابت کیا جائیگا یا غیرِ اجتہاد کے ذریعہ۔ اگر اول ہے تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں تمام مجتہدین کا اجتہاد ہوگا یا بعض کا اگر اول ہے تو اجماع اور ثانی ہے تو قیاس اور اگر غیرِ اجتہاد کے ذریعہ ثابت کیا گیا ہے تو وہ حکم مردود ہوگا اور غیرِ اجتہاد حجت نہیں ہوگا۔ اس موقعہ پر ایک اعتراض کیا جاتا ہے وہ یہ کہ احکامِ شرع جس طرح مذکورہ اصول اربعہ سے ثابت ہوتے ہیں اسی طرح شرائعِ سابقہ، تعاملِ ناس، قولِ صحابی اور استصحابِ حال سے بھی ثابت ہوتے ہیں اور جب ایسا ہے تو فقہ کے اصول چار نہ رہے بلکہ آٹھ ہو گئے اور جب فقہ کے اصول آٹھ ہیں تو ان کو چار میں منحصر کرنا کیسے درست ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ شرائعِ سابقہ سے احکام اس وقت ثابت ہوتے ہیں جب ان کو اللہ یا رسول اللہ نے بیان کیا ہو اور ان پر نکیر نہ کیا ہو اور اگر ان کو اللہ یا رسول اللہ نے بیان نہ کیا ہو یا بیان تو کیا ہو مگر بیان کرنے کے بعد صراحةً یا دلالةً انکار کر دیا تو اس وقت شرائعِ سابقہ ہمارے لئے حجت نہ ہوں گے اور ان سے احکام ثابت نہ ہوں گے۔ اور شرائعِ سابقہ کو جب بلا انکار اللہ نے بیان کیا ہو تو وہ شرائع کتاب اللہ کے ساتھ لاحق ہو جائیں گے

اور اگر رسول اللہ نے بیان کیا ہو تو وہ سنتِ رسول اللہ کے ساتھ لاحق ہو جائیں گے اور جب ایسا ہے تو شرائع سابقہ مستقل حجت نہ ہوں گے۔ اور تعاملِ ناس یہ ہے کہ لوگوں کی آراء کسی چیز پر متفق ہو جائیں اور لوگوں کی آراء کا کسی چیز پر متفق ہونا اجماع کہلاتا ہے لہٰذا تعاملِ ناس اجماع کے ساتھ لاحق ہو جائیگا اور جب ایسا ہے تو تعاملِ ناس مستقل کوئی حجت نہ رہی۔ اور رہا قولِ صحابی سے احکام کا ثابت ہونا تو ہم کہتے ہیں کہ صحابی کا قول یا تو قیاس وعقل کے موافق ہوگا یا مخالف ہوگا۔ اگر اول ہے تو قولِ صحابی قیاس کے ساتھ لاحق ہوگا اور اگر ثانی ہے تو وہ سنت کے ساتھ لاحق ہوگا کیونکہ صحابی جب کوئی بات خلاف قیاس اور خلافِ عقل کہتا ہے تو اس کا یہ مطلب ہوتا ہے کہ صحابی نے یہ بات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنی ہے مگر آپ کی طرف اس کو منسوب نہیں کیا ہے اور جب ایسا ہے تو قولِ صحابی بھی مستقل کوئی حجت نہ ہوا اور رہا استصحاب تو وہ بھی قیاس کے ساتھ لاحق ہے کیونکہ استصحاب کہتے ہیں کسی چیز کی موجودہ حالت کو سابقہ حالت پر قیاس کرنا۔ الغرض استصحاب بھی ایک قسم کا قیاس ہی ہوتا ہے اور جب استصحاب قیاس ہے تو استصحاب قیاس کے ساتھ لاحق ہوگا مستقل حجت نہ ہوگی۔

الحاصل شرائعِ سابقہ، تعاملِ ناس، قولِ صحابی اور استصحاب جب مستقل حجتیں نہیں ہیں بلکہ مذکورہ چار میں سے کسی ایک کے ساتھ ملحق ہیں تو فقہ کے اصول چار ہی رہے آٹھ نہ ہوئے اور جب ایسا ہے تو فقہ کے اصول کو چار میں منحصر کرنا درست ہے۔ یہ خیال رہے کہ یہاں کتاب سے مراد پورا قرآن نہیں ہے بلکہ قرآن کی وہ پانچ سو آیات مراد ہیں جن پر احکامِ شرعیہ کی بنیاد ہے، اسی طرح سنت سے حدیث کا پورا ذخیرہ مراد نہیں ہے بلکہ تین ہزار احادیث مراد ہیں، یہ ہی مقدار احکام کی اساس اور بنیاد ہیں اور اجماعِ امت سے مراد رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی امت کا اجماع ہے، امت سے مراد بھی مطلق امت نہیں ہے بلکہ امت کے مجتہدین کا اجماع مراد ہے اور اس کا سبب اس امت کی شرافت اور عزت ہے، یعنی اس امت کی عزت وشرافت کی وجہ سے صرف اس امت کا اجماع معتبر ہے سابقہ امتوں میں سے کسی امت کے اجماع کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے، اسی طرح قیاس سے قیاسِ شرعی مراد ہے۔ قیاس لغوی، قیاس شبہی اور قیاس عقلی مراد نہیں ہے۔ قیاسِ شرعی وہ قیاس کہلاتا ہے جو کتاب اللہ یا حدیثِ رسول اللہ یا اجماع سے ماخوذ ومستنبط ہو۔ قیاسِ لغوی وہ قیاس ہے جس میں ایک اسم ایک جگہ سے دوسری جگہ کی طرف کسی علتِ مشترکہ کی وجہ سے متعدی ہو جائے جیسے لفظ خمر، مخامرۂ عقل کی علت کی وجہ سے تمام مسکرات کے لئے بولا جاتا ہے۔ اور قیاسِ شبہی وہ قیاس جس میں حکم، علتِ مشاکلت فی الصورت کی وجہ سے ایک صورت سے دوسری صورت کی طرف متعدی ہو جائے جیسے کوئی شخص قعدۂ اخیرہ کی عدمِ فرضیت پر استدلال کرتا ہوا کہے کہ قعدۂ اخیرہ چونکہ شکل وصورت میں قاعدۂ اولیٰ کے مانند ہے اس لئے قعدۂ اخیرہ قعدۂ اولیٰ کی طرح غیر فرض ہوگا۔ قیاس عقلی وہ قول ہے جو ایسے مقدمات سے مرکب ہو جن کے تسلیم کر لینے کے بعد ایک دوسرے قول کا تسلیم کرنا لازم آجائے جیسے "العالم متغیر و کل متغیر حادث" کو تسلیم کرنے کے بعد "العالم حادث" کا تسلیم کرنا لازم ہے۔

مصنف کہتے ہیں کہ مذکورہ ادلۂ اربعہ اور اقسامِ اربعہ میں سے ہر ایک کے اندر بالتفصیل کلام کرنا ضروری ہے تاکہ اس کے ذریعہ احکام کی تخریج اور استنباط کا طریقہ معلوم ہو جائے۔

اَلْبَحْثُ الْاَوَّلُ فِیْ کِتَابِ اللّٰہِ

ترجمہ پہلی بحث کتاب اللہ میں ہے۔

تشریح مصنفِ کتاب نے دلائلِ اربعہ میں سے سب سے پہلے کتاب اللہ کو بیان کیا ہے اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ وجود اور مرتبہ میں کتاب اللہ باقی تین پر مقدم ہے لہٰذا ذکر میں بھی اس کو مقدم کر دیا گیا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ کتاب تمام اصول کی اصل ہے اور اصلِ اصول مقدم ہوتا ہے اس لئے کتاب اللہ کو اس کے مالہٗ وماعلیہ کیساتھ سب سے پہلے ذکر فرمایا ہے۔ یہاں یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ مصنفِ کتاب نے قرآن کی تعریف بیان کئے بغیر اس کی تقسیمات بیان کرنا شروع کردی ہیں حالانکہ کسی شئی کی تعریف پہلے ذکر کی جاتی ہے اور تقسیم بعد میں بیان کی جاتی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ قرآن ایک مشہور چیز ہے چنانچہ ہر مسلمان جانتا ہے کہ قرآن ایک سو چودہ سورتوں پر مشتمل ہے پہلی سورۃ فاتحہ ہے اور آخری سورۃ والناس ہے۔ اور ہر سورت متعدد آیات پر مشتمل ہے اور ہر آیت محدود کلمات پر مشتمل ہے پس اس جاننے کے نتیجہ میں قرآن اپنے علاوہ ہر کلام سے ممتاز ہوگا اور اس کا کوئی حصہ دوسری چیز کے ساتھ مشتبہ نہ ہوگا اور جب ایسا ہے تو قرآن کو غیر قرآن سے ممتاز کرنے کے لئے تعریف کی چنداں ضرورت نہ ہوگی کیونکہ تعریف کا مقصد ہی یہ ہے کہ محدود اور معرَّف کو غیر محدود اور غیر معرَّف سے ممتاز کیا جائے۔ پس جب یہ مقصد بغیر تعریف کے پہلے سے حاصل ہے تو قرآن کی تعریف کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے اسی وجہ سے مصنف نے قرآن کی تعریف نہیں کی ہے مگر چونکہ دوسرے مصنفین نے قرآن کی تعریف کی ہے اس لئے آپ کے نفع کی خاطر خادم بھی قرآن کی تعریف کرتا ہے چنانچہ عرض ہے " فالقرآن المنزّل علی الرّسول المکتوب فی المصاحف المنقول عنه نقلاً متواتراً بلا شبهة "یعنی قرآن وہ آسمانی کتاب ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہوئی ہے مصاحف میں لکھی ہوئی ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے نقلِ تواتر کے ساتھ منقول ہے جس میں کوئی شبہ نہیں۔ اس تعریف میں "القرآن" کا لفظ جنس کے مرتبہ میں ہے جو معرَّف اور غیر معرَّف سب کو شامل ہے اس طور پر کہ قرآن مہموز ہوگا یا غیر مہموز، اگر اول ہے تو یہ قرأ یقرأ (پڑھنا) کا مصدر ہے اور مقروٌّ اسم مفعول کے معنی میں ہے۔ اور اگر ثانی ہے تو قرن یقرن (ملنا) کا مصدر ہے اور مقرون اسم مفعول کے معنی میں ہے۔ پہلی صورت میں وجہ تسمیہ یہ ہے کہ قرآنِ پاک چونکہ پڑھا جاتا ہے اس لئے اس کو قرآن کہا گیا ہے۔ اور دوسری صورت میں وجہ تسمیہ یہ ہے کہ قرآن پاک کی آیات چونکہ ایک دوسرے سے مقرون اور ملی ہوئی ہیں اس لئے اس کو قرآن کہا گیا ہے۔ الحاصل لفظ قرآن مقروّ کے معنی میں ہو یا مقرون کے معنی میں ہو دونوں صورتوں میں یہ لفظ قرآن اور غیر قرآن سب کو شامل ہوگا کیونکہ جس طرح قرآن پڑھا جاتا ہے اور اس کی آیات ایک دوسرے سے ملی ہوئی ہیں اسی طرح دوسری کتابیں بھی پڑھی جاتی ہیں اور ان میں بھی الفاظ اور مضامین کا اتصال ہوتا ہے۔ المنزّل پہلی فصل ہے جس کے ذریعہ تمام غیر آسمانی کتابیں تعریف سے خارج ہوگئیں۔ علی الرّسول دوسری فصل ہے جس کے ذریعہ قرآن کے علاوہ دوسری آسمانی کتابوں کو قرآن ہونے سے خارج کیا گیا ہے۔ کیونکہ یہاں رسول سے مراد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔

المکتوب فی المصاحف تیسری فصل ہے جس کے ذریعہ قرآن ہونے سے ان آیات کو خارج کیا گیا ہے جنکی تلاوت منسوخ ہوگئی ہے جیسے "الشیخ والشیخۃ اذا زنیا فارجموھا نکالاً من اللہ" وغیرہ منسوخ التلاوۃ آیتیں ہیں۔ المنقول عنہ نقلاً متواتراً چوتھی فصل ہے جس کے ذریعہ ان آیات کو قرآن ہونے سے خارج کیا گیا ہے جو بطریق احاد منقول ہیں جیسے قضاء رمضان کے سلسلہ میں حضرت ابی ابن کعبؓ کی قرأت "فعدۃ من ایام اخر متتابعات" میں لفظ متتابعات بطریق احاد منقول ہے۔ نیز ان آیات کو خارج کیا گیا ہے جو بطریق شہرت منقول ہیں جیسے حد سرقہ کے سلسلہ میں حضرت ابن مسعودؓ کی قرأت "فاقطعوا ایمانھما" میں لفظ ایمانہما۔ اور کفارۂ یمین میں "فصیام ثلثۃ ایام متتابعات" میں لفظ متتابعات بطریق شہرت منقول ہے۔ بلاشبہ پانچویں فصل ہے مگر یہ فصل کسی کو خارج کرنے کے لئے نہیں لائی گئی ہے بلکہ یہ نقلاً متواتر کی تاکید کے لئے لائی گئی ہے۔

یہاں یہ جاننا بھی ضروری ہے کہ قرآن کس چیز کا نام ہے سو اس بارے میں تین قول ہیں (۱) قرآن صرف نظم (لفظ) کا نام ہے (۲) قرآن صرف معنی کا نام ہے (۳) نظم اور معنی کے مجموعہ کا نام قرآن ہے۔ جمہور کے نزدیک تیسرا قول راجح ہے۔ پہلے قول کی دلیل یہ ہے کہ قرآن کی تعریف میں علماء نے تین لفظ ذکر کئے ہیں انزال، کتابت، نقل۔ اور یہ تینوں الفاظ کی صفت واقع ہوتے ہیں نہ کہ معنی کی یعنی منزل، منقول اور مکتوب الفاظ ہوتے ہیں نہ کہ معنی۔ پس ثابت ہوا کہ قرآن الفاظ کا نام ہے قرآن ہونے میں معنی کو کوئی دخل نہیں ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "انا انزلناہ قرآناً عربیاً" ہم نے قرآن کو عربی زبان میں اتارا ہے، اور یہ بات مسلم ہے کہ عربیت اور غیر عربیت کا تعلق الفاظ سے ہوتا ہے نہ کہ معنی سے۔ لہٰذا اس سے بھی یہی ثابت ہوا کہ قرآن الفاظ کا نام ہے، قرآن ہونے میں معنی کو کوئی دخل نہیں ہے۔ دوسرے قول کی دلیل یہ ہے کہ نماز میں قرأتِ قرآن فرض ہے اور سید الائمہ حضرت امام ابو حنیفہؒ نے عربی زبان میں پڑھنے کی قدرت کے باوجود فارسی زبان میں قرأت کرنے کی اجازت دی ہے اور یہ بھی ظاہر ہے کہ زبان فارسی میں قرأت کرنے سے قرآن کے معنی تو موجود ہو سکتے ہیں لیکن الفاظ موجود نہیں ہو سکتے۔ پس ثابت ہوا کہ قرآن فقط معنی کا نام ہے الفاظ کا نام قرآن نہیں ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ قرآن کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "وانہ لفی زبر الاولین"، یعنی یہ قرآن پہلی کتابوں میں موجود ہے۔ اور پہلی تمام آسمانی کتابیں چونکہ غیر عربی میں تھیں اس لئے قرآن کا پہلی کتابوں میں موجود ہونا معنی کے اعتبار سے تو ہو سکتا ہے الفاظ کے اعتبار سے نہیں۔ پس اس آیت سے بھی یہ بات ثابت ہوگئی کہ قرآن معنی کا نام ہے نہ کہ الفاظ کا۔

تیسرے قول کی دلیل سابقہ دونوں اقوال کی دلیلیں ہیں کیونکہ قولِ اول کے دلائل سے نظم کا قرآن ہونا ثابت ہو گیا اور قول ثانی کے دلائل سے معنی کا قرآن ہونا ثابت ہو گیا اور جب ایسا ہے تو دونوں سے نظم اور معنی کے مجموعہ کا قرآن ہونا ثابت ہو جائیگا۔ اور رہا قولِ اول کے قائلین کا یہ کہنا کہ انزال، نقل اور کتابت کے ساتھ الفاظ تو متصف ہوتے ہیں معنی متصف نہیں ہوتے تو اس کا جواب یہ ہے کہ انزال وغیرہ مذکورہ اوصاف جس طرح الفاظ میں جاری ہوتے ہیں اسی طرح الفاظ کے واسطہ سے معنی میں بھی جاری ہوتے ہیں یعنی الفاظ کے واسطہ سے معنی بھی منزل، مکتوب اور منقول ہیں اور جب ایسا ہے تو قرآن کی تعریف نظم اور معنی دونوں پر صادق آئے گی اور دونوں کے مجموعہ کا نام قرآن ہوگا۔ اور رہا

قولِ ثانی کے قائلین کا یہ کہنا کہ امام صاحبؒ کا عربی پر قدرت کے باوجود فارسی زبان میں قرأت فی الصلوٰۃ کی اجازت دینا اس بات کی علامت ہے کہ قرآن معنی کا نام ہے نہ کہ الفاظ کا تو اس کا جواب یہ ہے کہ امام صاحبؒ کی طرف سے یہ اجازت ایک مصلحت پر مبنی ہے وہ یہ کہ نماز کی حالت اللہ سے راز و نیاز کی باتیں کرنے کی حالت ہے اور عربی عبارت حیرت انگیز، نہایت معنی خیز اور انسان کو عاجز کر دینے والی ہے اس لئے بہت ممکن ہے کہ ایک نمازی ایسی عبارت زبان پر نہ لا سکے تو اس کو فارسی زبان میں قرأت کرنے کی اجازت دے دی گئی۔ یا اس وجہ سے جائز کیا گیا کہ اگر نمازی نماز میں عربی الفاظ کی قرأت میں لگ جائے تو اس کا ذہن اس سے عربی الفاظ کی بلاغت اور فصاحت کی طرف منتقل ہو جائیگا اور وہ مقفیٰ، مسجع عبارتوں سے لطف اندوز ہونے لگے گا پس اس کا حضورِ قلب اللہ کے ساتھ خالص نہ رہ سکے گا بلکہ عربی الفاظ نمازی اور اللہ کے درمیان حجاب بن جائیں گے۔ پس امام اعظمؒ چونکہ سلوک میں سیر فی اللہ کے مرتبہ پر فائز تھے اور فصاحت و بلاغت کے امام تھے اس لئے انہوں نے اپنے منصب سے یہ بات کہی کہ نماز میں فارسی زبان میں قرأت کرنے کی اجازت ہے یہ بھی خیال رہے کہ حضرت امام صاحبؒ نے بعد میں اپنے اس قول سے رجوع فرما لیا تھا اور وہ بھی فارسی زبان میں عدم جوازِ قرأت کے قائل ہو گئے تھے۔ اور مذکورہ دو آیتوں "انا انزلناہ قرآناً عربیا" اور "وانہ لفی زبر الاوّلین" کا جواب یہ ہے کہ پہلی آیت سے نظم کا قرآن ہونا ثابت ہو رہا ہے اور دوسری آیت سے معنی کا قرآن ہونا ثابت ہو رہا ہے۔ اور جب ایسا ہے تو دونوں آیتوں سے نظم اور معنی کے مجموعہ کا قرآن ہونا ثابت ہو جائیگا۔

فَصْلٌ فِی الْخَاصِّ وَالْعَامِّ فَالْخَاصُّ لَفْظٌ وُضِعَ لِمَعْنًی مَعْلُوْمٍ اَوْ لِمُسَمًّی مَعْلُوْمٍ عَلَی الْاِنْفِرَادِ کَقَوْلِنَا فِیْ تَخْصِیْصِ الْفَرْدِ زَیْدٌ وَفِیْ تَخْصِیْصِ النَّوْعِ رَجُلٌ وَفِیْ تَخْصِیْصِ الْجِنْسِ اِنْسَانٌ۔

ترجمہ (یہ) فصل خاص و عام کے بیان میں ہے۔ پس خاص ایسا لفظ ہے جو انفراد کے طور پر معنی معلوم یا شخص معلوم کے لئے وضع کیا گیا ہو جیسے، تخصیص الفرد میں ہمارا قول زید اور تخصیص النوع میں رجل اور تخصیص الجنس میں انسان ہے۔

تشریح لفظ کی وضع کے اعتبار سے چار قسمیں ہیں (۱) خاص (۲) عام (۳) مشترک (۴) مؤوّل۔ ان چاروں کے درمیان دلیل حصر یہ ہے کہ وضع کے اعتبار سے لفظ دو حال سے خالی نہیں یا تو ایک معنی پر دلالت کریگا یا ایک سے زائد معنی پر دلالت کریگا اگر اول ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ معنی افراد سے منفرد ہو گا یا افراد کے درمیان مشترک ہوگا۔ اگر وہ معنی افراد سے منفرد ہے یعنی افراد کی شرکت سے پاک ہے تو وہ خاص ہے اور اگر افراد کے درمیان مشترک ہے تو وہ عام ہے اور اگر وہ لفظ ایک سے زائد معنی پر دلالت کرتا ہے تو وہ بھی دو حال سے خالی نہیں ان میں سے کوئی ایک معنی تاویل کے ذریعہ راجح ہو گا یا نہیں اگر اول ہے تو اس کو مؤوّل کہتے ہیں اور اگر ثانی ہے تو اس کو مشترک کہتے ہیں۔

فاضل مصنف نے اس فصل میں خاص و عام کو بیان کیا ہے اور اگلی فصل میں مشترک اور مؤوّل کو بیان فرمائیں گے۔

رہا یہ سوال کہ خاص و عام کو ایک فصل میں اور مشترک اور مؤوّل کو ایک فصل میں کیوں جمع کیا ہے؟ اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ خاص و عام دونوں اس بات میں شریک ہیں کہ ان میں سے ہر ایک معنی واحد کے لئے موضوع ہے لیکن معنی واحد خاص میں منفرد عن الافراد ہوتا ہے اور عام میں مشتمل علی الافراد ہوتا ہے۔ پس اس شرکت کی وجہ سے دونوں کو ایک فصل میں بیان کر دیا گیا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ دونوں اس بات میں شریک ہیں کہ ان میں سے ہر ایک حکم کو قطعی طور پر ثابت کرتا ہے۔ اس کے برخلاف مشترک اور مؤوّل کہ وہ حکم کو قطعی طور پر ثابت نہیں کرتے ہیں۔ پس خاص و عام حکم کو قطعی طور پر ثابت کرنے میں چونکہ شریک ہیں اس لئے ان دونوں کو ایک فصل میں ذکر کر دیا گیا۔ رہا یہ سوال کہ خاص کو عام پر کیوں مقدم کیا گیا ہے تو اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ خاص بمنزلہ مفرد کے ہے اور عام بمنزلہ مرکب کے ہے اور مفرد مرکب پر مقدم ہوتا ہے اس لئے خاص کو عام پر مقدم کر دیا گیا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ خاص کا حکم متفق علیہ ہے یعنی خاص بالاتفاق مفید یقین ہے اور عام کا حکم مختلف فیہ ہے کہ احناف کے نزدیک مفید یقین ہے اور شوافع کے نزدیک مفید ظن ہے۔ اور یہ بات آپ کو بھی معلوم ہے کہ متفق علیہ مختلف فیہ پر مقدم ہوتا ہے اس لئے خاص کو عام پر مقدم کیا گیا ہے۔

مصنف کتاب نے خاص کی تعریف بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ خاص وہ لفظ ہے جس کو تنہا معنی معلوم یا تنہا شخص معلوم کے لئے وضع کیا گیا ہو۔ خاص کی اس تعریف میں کلمہ لفظ، جنس کے مرتبہ میں ہے جو تمام الفاظ کو شامل ہے الفاظ خواہ مہمل ہوں خواہ معنی دار ہوں۔ وُضِعَ لِمَعْنًی، پہلی فصل ہے جو خاص کی تعریف سے مہملات یعنی بے معنی الفاظ کو خارج کرتی ہے۔ معلوم، دوسری فصل ہے کیونکہ معلوم سے معلوم المراد مقصود ہوگا یا معلوم البیان مقصود ہوگا۔ اگر اول ہے یعنی یہ مطلب ہے کہ خاص ہر وہ لفظ ہے جو ایسے معنی کے لئے وضع کیا گیا ہو جس کی مراد معلوم ہو تو اس معلوم کی قید کے ذریعہ خاص کی تعریف سے مشترک خارج ہو جائیگا کیونکہ مشترک ایسے معنی کے لئے موضوع ہوتا ہے جس کی مراد معلوم نہیں ہوتی اس صورت میں علی الانفراد تیسری فصل ہوگی اور اس کے ذریعہ خاص کی تعریف سے عام خارج ہوگا کیونکہ انفراد کا مطلب یہ ہے کہ وہ معنی منفرد ہوں یعنی دوسرے معنی سے بھی منفرد ہوں اور افراد سے بھی منفرد ہوں۔ پس جب وہ معنی افراد سے منفرد ہوں گے تو خاص کی تعریف سے عام خارج ہو جائیگا کیونکہ عام کے معنی افراد سے منفرد نہیں ہوتے بلکہ اس کے تحت بہت سے افراد ہوتے ہیں۔ الحاصل اگر معلوم سے معلوم المراد کا قصد کیا گیا ہے تو معلوم کی قید کے ذریعہ مشترک خارج ہوگا اور "علی الانفراد" کی قید کے ذریعہ خاص کی تعریف سے عام خارج ہوگا۔ اور اگر معلوم سے معلوم البیان مقصود ہے یعنی یہ مطلب ہے کہ خاص ہر وہ لفظ ہے جو ایسے معنی کے لئے وضع کیا گیا ہو جو معنی لفظ سے واضح اور ظاہر ہوں تو اس صورت میں معلوم کی قید کے ذریعہ خاص کی تعریف سے مشترک خارج نہ ہوگا کیونکہ لفظ مشترک جن معانی کے لئے موضوع ہوتا ہے وہ تمام معانی لفظ سے واضح اور ظاہر ہوتے ہیں۔ البتہ تیسری فصل یعنی علی الانفراد کی قید سے خاص کی تعریف سے مشترک اور عام دونوں خارج ہو جائیں گے کیونکہ علی الانفراد کا مطلب یہ ہے کہ خاص جس معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے وہ معنی افراد سے بھی منفرد ہوں اور دوسرے معنی سے بھی منفرد ہوں۔ پس خاص کے معنی چونکہ دوسرے معنی سے منفرد ہوتے ہیں یعنی خاص ایک ہی معنی کو شامل ہوتا ہے دوسرے معنی کو شامل نہیں ہوتا اور مشترک ایک معنی سے زائد کو شامل ہوتا ہے اسلئے اس قید کے ذریعہ خاص کی تعریف سے —

مشترک خارج ہو جائیگا اور خاص کے معنی چونکہ افراد سے بھی منفرد ہوتے ہیں یعنی خاص کے معنی بہت سے افراد کو شامل نہیں ہوتے اور عام افراد سے منفرد نہیں ہوتا بلکہ اس کے تحت بہت سے افراد ہوتے ہیں اس لئے علی الانفراد کی قید کے ذریعہ خاص کی تعریف سے عام بھی خارج ہو جائیگا۔ حاصل یہ کہ اگر لفظ معلوم سے معلوم المراد مقصود ہے تو معلوم کی قید کے ذریعہ مشترک خاص کی تعریف سے خارج ہوگا اور عام علی الانفراد کی قید کے ذریعہ خارج ہو گا۔ اور اگر معلوم البیان مقصود ہے تو معلوم کی قید سے مشترک خارج نہ ہوگا بلکہ مشترک اور عام دونوں علی الانفراد کی قید سے خارج ہوں گے۔

تخصیص الفرد سے مصنفِ کتاب نے خاص کی تقسیم بیان کی ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ خاص کی تین قسمیں ہیں:

(۱) خاص الفرد جس کا دوسرا نام خاص العین ہے (۲) خاص النوع (۳) خاص الجنس۔ اولی کی مثال زید ہے، دوم کی رَجل ہے اور سوم کی انسان ہے۔ خاص الفرد اور خاص العین کا مطلب یہ ہے کہ وہ معین شخص ہو، اور خاص النوع کا مطلب یہ ہے کہ معنی کے اعتبار سے اس کی نوع خاص ہو اگرچہ اس کا مصداق متعدد ہو۔ اور خاص الجنس کا مطلب یہ ہے کہ معنی کے اعتبار سے اس کی جنس خاص ہو اگرچہ اس کا مصداق متعدد ہو۔ صاحب اصول الشاشی نے خاص الجنس کی مثال میں انسان کو پیش کیا ہے حالانکہ مناطقہ اس کو جنس کی مثال میں پیش کرتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اصولیین اور مناطقہ کے درمیان جنس اور نوع کی تعریف میں قدرے اختلاف ہے اور وجہ اختلاف یہ ہے کہ اصولیین اغراض ومقاصد سے بحث کرتے ہیں اور مناطقہ حقائق سے بحث کرتے ہیں۔ پس اصولیین کے نزدیک جنس اور نوع کی تعریف یہ ہوگی کہ جنس وہ کلی ہے جو ایسے بہت سے افراد پر محمول ہو جن کی غرض الگ الگ ہو۔ اور نوع وہ کلی ہے جو ایسے بہت سے افراد پر محمول ہو جن کی غرض ایک ہو۔

اور مناطقہ کے نزدیک جنس وہ کلی ہے جو ایسے افراد پر محمول ہو جن کی حقیقت الگ الگ ہو، اور نوع وہ کلی ہے جو ایسے افراد پر محمول ہو جن کی حقیقت ایک ہو۔ پس انسان کے تحت چونکہ دو فرد ہیں ایک مرد، دوم عورت اور دونوں کی پیدائش کی غرض الگ الگ ہے۔ چنانچہ مرد کی پیدائش کی غرض یہ ہے کہ وہ نبی ہو، امام ہو، حدود وقصاص میں گواہ ہو جمعہ اور عیدین کو قائم کرنے والا ہو۔ اور عورت کی پیدائش کا مقصد یہ ہے کہ وہ مرد کے لئے فراش ہو، بچہ جنے اور اندرون خانہ کا نظم ونسق چلائے۔ اس لئے انسان اہل اصول کے نزدیک جنس ہو گا، اور چونکہ مرد اور عورت سب کی حقیقت ایک ہے اس لئے مناطقہ کے نزدیک انسان نوع ہو گا۔ اور رجل چونکہ ایسی کلی ہے جو ایسے افراد پر محمول ہوتی ہے جن کی غرض ایک ہے اس لئے اہل اصول کے نزدیک رجل نوع ہو گا۔ اور زید چونکہ ایک معین شخص ہے ایک وضع کے اعتبار سے شرکت کا احتمال نہیں رکھتا ہے اگرچہ تعدد وضع کے اعتبار سے شرکت کا احتمال رکھتا ہے بایں طور کہ دو شخصوں نے اپنے اپنے بچہ کا نام زید رکھدیا ہو اس لئے یہ خاص الفرد اور خاص العین ہو گا۔

مصنفؒ کی بیان کردہ تعریفِ خاص پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ مصنفؒ نے معنی معلوم کے بعد مسمّٰی معلوم کو کیوں ذکر کیا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ معنی معلوم کے ذکر سے خاص کی تعریف خاص الجنس اور خاص النوع کو تو شامل ہو جاتی ہے لیکن خاص العین کو شامل نہیں ہوتی اس لئے کہ خاص العین کسی معنی کے لئے موضوع نہیں ہوتا بلکہ شخص معین کے لئے موضوع ہوتا ہے۔ پس خاص العین کو خاص کی تعریف کے تحت داخل کرنے کے لئے معنی معلوم کے بعد

مستثنیٰ معلوم ذکر کردیا گیا۔

وَالْعَامُّ كُلُّ لَفْظٍ يَنْتَظِمُ جَمْعًا مِنَ الْأَفْرَادِ إِمَّا لَفْظًا كَقَوْلِنَا مُسْلِمُونَ وَمُشْرِكُونَ وَإِمَّا مَعْنًى كَقَوْلِنَا مَنْ وَمَا۔

ترجمہ اور عام ہر وہ لفظ ہے جو تمام افراد کو شامل ہو یا تو لفظاً جیسے مسلمونَ اور مشرکونَ اور یا معنیً جیسے ہمارا قول مَنْ اور مَا۔

تشریح عام کی تعریف میں کلمہ لفظ اس لئے ذکر کیا گیا ہے کہ عموم، الفاظ کے عوارض میں سے ہے نہ کہ معانی کے عوارض میں سے، یعنی عموم الفاظ کے اندر جاری ہوتا ہے معانی کے اندر جاری نہیں ہوتا اور جب ایسا ہے تو معنی عام نہ ہوگا بلکہ لفظ عام ہوگا اور جب لفظ عام ہوتا ہے، معنی عام نہیں ہوتا تو مصنف کا عام کی تعریف میں کلمہ لفظ ذکر کرنا درست ہے۔ یہ بھی خیال رہے کہ یہاں لفظ سے لفظ موضوع مراد ہے مطلقاً لفظ مراد نہیں ہے اور اس پر قرینہ یہ ہے کہ لفظ کی یہ تقسیم وضع کے اعتبار سے ہے لہٰذا اس تقسیم کے تمام اقسام میں لفظ موضوع مراد ہوگا، الحاصل یہاں لفظ سے لفظِ موضوع مراد ہے مطلقاً لفظ مراد نہیں ہے۔ ینتظم کے معنی یشتمل کے ہیں۔ اب عام کی تعریف یہ ہوگی کہ "عام ہر وہ لفظِ موضوع ہے جو اپنے افراد کو ایک ساتھ شامل ہوتا ہے یہ اشتمال خواہ لفظاً ہو جیسے جمع کے صیغے مسلمونَ اور مشرکونَ، خواہ معنیً ہو جیسے مَن اور مَا"۔ اس تعریف کے فوائد قیود اس طرح ہیں "کل لفظ" جنس کے مرتبہ میں ہے جو ہر لفظ موضوع کو شامل ہے۔ اور ینتظم پہلی فصل ہے جس کے ذریعہ عام کی تعریف سے مشترک اور خاص دونوں خارج ہو گئے۔ خاص تو اس لئے خارج ہو گیا کہ خاص میں شمول نہیں ہوتا ہے حالانکہ عام میں شمول کا پایا جانا ضروری ہے۔ اور مشترک اس لئے خارج ہو گیا کہ مشترک ایک سے زائد معنی کو شامل نہیں ہوتا بلکہ علی سبیل البدلیت ہر معنی کا احتمال رکھتا ہے حالانکہ عام میں شمول اور اشتمال کا پایا جانا ضروری ہے۔ اشتمال اور بدلیت کے درمیان فرق یہ ہے کہ اشتمال کہتے ہیں "لفظ کا افرادِ کثیرہ پر یکبارگی صادق آنا" اور بدلیت کہتے ہیں "لفظ کا اپنے افراد پر یکے بعد دیگرے نوبت بہ نوبت صادق آنا"۔

جمعاً من الافراد دوسری فصل ہے جس کے ذریعہ تثنیہ اور دوسرے اسماءِ عدد کو عام کی تعریف سے خارج کیا گیا ہے، کیونکہ عام افراد کو شامل ہوتا ہے اور اسم عدد (تثنیہ، ثلثۃ، اربعہ وغیرہ) اجزاء کو شامل ہوتا ہے نہ کہ افراد کو اور اجزاء اور افراد کے درمیان فرق ہے اس طور پر کہ اجزاء کل کے ٹکڑے ہوتے ہیں اور کل اُن اجزاء سے مرکب ہوتا ہے۔ اور کل اپنے اجزاء پر محمول نہیں ہوتا ہے چنانچہ یدُ زید زیدٌ (زید کا ہاتھ زید ہے) نہیں کہا جاتا ہے۔ اور رہے افراد تو وہ کلی کے مصداق ہوتے ہیں اور کلی ان سے مرکب نہیں ہوتی اور کلی اپنے افراد پر محمول ہوتی ہے چنانچہ زیدٌ انسانٌ (زید انسان ہے) کہا جا سکتا ہے۔ الحاصل جب اسم عدد اجزاء کو شامل ہوتا ہے اور افراد کو شامل نہیں ہوتا تو اسماء عدد عام کی تعریف سے خارج ہوں گے کیونکہ عام کا افراد کو شامل ہونا ضروری ہے۔ اِمّا لفظاً و اِمّا معنیً سے فاضل مصنف نے انتظام اور شمول کی تقسیم بیان کی ہے۔ چنانچہ فرمایا ہے کہ انتظام اور شمول کی دو قسمیں ہیں:

(۱) لفظی (۲) معنوی ۔ انتظام لفظی تو یہ ہے کہ عام اپنے افراد کو لفظ اور صیغہ کے اعتبار سے شامل ہو جیسے جمع کے صیغے مسلمون، مشرکون، رجال ۔ اور انتظام معنوی یہ ہے کہ عام اپنے افراد کو معنی کے اعتبار سے شامل ہو، صیغہ اور لفظ کو اس میں کوئی دخل نہ ہو جیسے مَن اور مَا، رہط، قوم ۔ یہ الفاظ اپنے افراد کو معنی کے اعتبار سے شامل ہیں اگرچہ ان کے صیغے خصوص کے صیغے ہیں ۔

وَحُكْمُ الْخَاصِّ مِنَ الْكِتَابِ وُجُوْبُ الْعَمَلِ بِهٖ لَامُحَالَةَ فَاِنْ قَابَلَهٗ خَبَرُ الْوَاحِدِ اَوِ الْقِيَاس فَاِنْ اَمْكَنَ الْجَمْعُ بَيْنَهُمَا بِدُوْنِ تَغْيِيْرٍ فِيْ حُكْمِ الْخَاصِّ يُعْمَلُ بِهِمَا وَاِلَّا يُعْمَلُ بِالْكِتَابِ وَيُتْرَكُ مَا يُقَابِلُهٗ ۔

ترجمہ اور کتاب اللہ کے لفظ خاص کا حکم اس پر عمل کا واجب ہونا ہے قطعی طور پر پس اگر خبر واحد یا قیاس اس کا مقابل ہو پس اگر حکم خاص میں تغیر کئے بغیر دونوں کو جمع کرنا ممکن ہو تو ان دونوں پر عمل کیا جائے گا ورنہ تو کتاب اللہ پر عمل کیا جائیگا اور اس کے مقابل کو ترک کر دیا جائے گا ۔

تشریح اس عبارت میں فاضل مصنف نے خاص کتاب اللہ کا حکم بیان کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ " خاص کا حکم یہ ہے کہ اس پر قطعی اور یقینی طور پر عمل کرنا واجب ہے ": یعنی خاص اپنے مدلول کو قطعی اور یقینی طور پر اس طرح شامل ہوتا ہے کہ اس میں غیر کا احتمال نہیں ہوتا اور احتمال غیر کے بغیر اس پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے ۔ مگر یہ خیال رہے کہ یہ مشائخ عراق، قاضی ابوزید اور شیخین کا مذہب ہے اور یہ حضرات دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ معانی کے لئے الفاظ کو وضع کرنے سے یہ مقصود ہے کہ یہ الفاظ بغیر کسی قرینہ کے معانی پر بالیقین دلالت کریں ۔ کیونکہ اگر یہ الفاظ حتماً اور قطعاً معانی پر دلالت نہیں کریں گے تو وضع کا کوئی فائدہ نہیں ہوگا ۔ اور مشائخ سمرقند اور اصحاب شافعی کا مذہب یہ ہے کہ خاص کتاب اللہ سے حکم قطعی طور پر ثابت نہیں ہوتا اور دلیل یہ دیتے ہیں کہ ہر لفظ اس بات کا احتمال رکھتا ہے کہ اس لفظ سے مجازاً اس کے غیر موضوع لہٗ معنی مراد ہوں ۔ اور یہ بات مسلّم ہے کہ احتمال کے ساتھ قطعیت ثابت نہیں ہوتی ہے لہٰذا خاص کتاب اللہ سے بھی حکم قطعی ثابت نہ ہوگا ۔ ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ احتمال بلا دلیل ہے اور بلا دلیل احتمال قطعیت کے منافی نہیں ہوتا ہے لہٰذا اس احتمال سے حکم خاص کی قطعیت باطل نہ ہوگی ۔ اس کی مثال آپ یوں سمجھئے کہ اگر کوئی شخص ایسی دیوار کے نیچے کھڑا ہو جائے جو جھکی ہوئی ہو اور گرنے کا غالب گمان ہو تو ایسے شخص کو دیوار کے گرنے کے احتمال کی وجہ سے ملامت کیجائیگی کیونکہ اس صورت میں دیوار کے گرنے کا احتمال دلیل سے ثابت ہے اور دلیل اس دیوار کا جھکا ہوا ہونا ہے ۔ پس یہ احتمال چونکہ دلیل سے ثابت ہے اس لئے اس کا اعتبار ہوگا اور دیوار کے نیچے کھڑے ہونے والے کو ملامت کرنا درست ہوگا ۔ اور اگر دیوار جھکی ہوئی نہ ہو تو دیوار کے گرنے کے احتمال کی وجہ سے اس کو ملامت نہیں کی جائے گی کیونکہ اس صورت میں دیوار کے گرنے کا احتمال بلا دلیل ہے ۔ اس مثال سے یہ ثابت کرنا مقصود ہے کہ جو احتمال دلیل سے پیدا ہوتا ہے اس کا تو اعتبار

ہوتا ہے مگر جو احتمال دلیل سے پیدا نہیں ہوتا اس کا اعتبار نہیں کیا جاتا ہے۔ پس مشائخ سمرقند کا ذکر کردہ احتمال بھی چونکہ بلا دلیل ہے اس لئے اس کا اعتبار نہ ہوگا اور یہ احتمالی حکم خاص کے قطعی ہونے کو باطل نہیں کریگا۔ الحاصل خاص کتاب اللہ کا حکم یہ ہے کہ اس کے مدلول پر قطعاً اور حتماً عمل کرنا واجب ہے، یعنی اس کے مدلول پر عمل کا واجب ہونا قطعی اور یقینی ہے۔

مصنفِ کتاب کہتے ہیں کہ اگر خبر واحد یا قیاس خاص کتاب اللہ کے مقابل اور معارض ہوجائے تو اس صورت میں یہ دیکھا جائیگا کہ حکم خاص میں تغیر کئے بغیر یعنی زیادتی یا کمی کئے بغیر دونوں کو جمع کرنا ممکن ہے یا نہیں۔ اگر دونوں کو جمع کرنا ممکن ہے تو دونوں پر عمل کیا جائیگا کیونکہ دلائل میں اعمال اصل ہے اہمال اصل نہیں ہے، یعنی دلائل میں اصل یہ ہے کہ ان سب پر عمل کیا جائے ان میں سے کسی کو عمل کئے بغیر چھوڑنا اصل نہیں ہے۔ اور اگر حکم خاص میں زیادتی یا کمی کئے بغیر دونوں کو جمع کرنا ممکن نہ ہو تو خاص کتاب اللہ پر عمل کیا جائے گا اور خبرِ واحد یا قیاس جو دلیل اس کے مقابل اور معارض ہو اس کو چھوڑ دیا جائیگا کیونکہ کتاب اللہ قطعی ہے اور وہ دونوں ظنّی ہیں۔ خبر واحد تو اس لئے ظنی ہوتی ہے کہ اس میں یہ شبہ ہے کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے متصلاً ثابت ہے یا منقطع ہے۔ اور قیاس اس لئے ظنی ہے کہ اس کا مدار رائے پر ہوتا ہے جس میں غلطی کا احتمال ہے۔ الحاصل کتاب اللہ قطعی ہے اور یہ دونوں ظنی ہیں اور قطعی، ظنی سے اقویٰ ہوتا ہے اور ضعیف، اقویٰ کے مقابلہ میں ظاہر نہیں ہوتا ہے۔ لہٰذا کتاب اللہ کے مقابلہ میں خبرِ واحد اور قیاس ظاہر نہ ہوں گے۔ یعنی کتاب اللہ کے مقابلہ میں ان پر عمل نہیں کیا جائیگا۔

مصنفِ کتاب کی عبارت پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ مصنف کا خبر واحد اور قیاس کو کتاب اللہ کے مقابل اور معارض کہنا درست نہیں ہے، کیونکہ معارضہ تو یہ کہلاتا ہے کہ دو دلیلیں متعارض ہوں اور قوت میں برابر ہوں ان کو ذکر کیا جائے۔ اور خبر واحد اور قیاس قوت میں کتاب اللہ کے مساوی نہیں ہیں لہٰذا یہ دونوں کتاب اللہ کے معارض کیسے ہو سکتے ہیں۔ اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ آپ نے معارضہ کی جو تعریف کی ہے یہ اصطلاحی معارضہ کی تعریف ہے ورنہ لغوی معارضہ میں مساوات شرط نہیں ہے یعنی دونوں دلیلوں کا قوت میں برابر ہونا شرط نہیں ہے اور یہاں ہماری مراد لغوی معارضہ ہے نہ کہ اصطلاحی۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ یہاں معارضہ سے حقیقی معارضہ مراد نہیں ہے بلکہ صوری معارضہ مراد ہے اور دونوں دلیلوں کا قوت میں برابر ہونا حقیقی معارضہ کے لئے شرط ہے معارضہ صوری کے لئے شرط نہیں ہے۔

مِثَالُهُ فِيْ قَوْلِهِ تَعَالٰى يَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوْءٍ، فَاِنَّ لَفْظَةَ الثَّلٰثَةِ خَاصٌّ فِيْ تَعْرِيْفِ عَدَدٍ مَعْلُوْمٍ فَيَجِبُ الْعَمَلُ بِهٖ وَلَوْ حُمِلَ الْاَقْرَاءُ عَلَى الْاَطْهَارِ كَمَا ذَهَبَ اِلَيْهِ الشَّافِعِيُّ بِاعْتِبَارِ اَنَّ الطُّهْرَ مُذَكَّرٌ دُوْنَ الْحَيْضِ وَقَدْ وَرَدَ الْكِتَابُ فِي الْجَمْعِ بِلَفْظِ التَّانِيْثِ دَلَّ عَلٰى اَنَّهٗ جَمْعُ الْمُذَكَّرِ وَهُوَ الطُّهْرُ لَزِمَ تَرْكُ الْعَمَلِ بِهٰذَا الْخَاصِّ لِاَنَّ مَنْ حَمَلَهٗ عَلَى الطُّهْرِ لَا يُوْجِبُ ثَلٰثَةَ اَطْهَارٍ بَلْ طُهْرَيْنِ وَبَعْضَ الثَّالِثِ وَهُوَ الَّذِيْ وَقَعَ فِيْهِ الطَّلَاقُ۔

ترجمہ خاص کی مثال باری تعالیٰ کے قول "یتربصن بانفسہن ثلثۃ قروء" میں لفظ ثلثۃ ہے، کیونکہ عدد معلوم کی معرفت میں لفظ ثلثۃ خاص ہے لہٰذا اس پر عمل کرنا واجب ہوگا اور اگر اقراء کو اطہار پر محمول کیا گیا جیساکہ اس کی طرف امام شافعیؒ گئے ہیں اس اعتبار سے کہ طہر مذکر ہے نہ کہ حیض اور جمع میں کتاب مؤنث وارد ہوئی ہے اس نے اس بات پر دلالت کی کہ یہ جمع مذکر ہے اور وہ طہر ہے (پس) اس خاص پر عمل کا ترک کرنا لازم آئیگا اس لئے کہ وہ حضرات جنھوں نے قرء کو طہر پر محمول کیا ہے وہ تین طہر ثابت نہیں کر سکتے ہیں بلکہ دو طہر اور تیسرے کا بعض اور تیسرا وہ ہے جس میں طلاق واقع ہوئی ہے۔

تشریح اس عبارت میں مصنف علیہ الرحمہ نے خاص کتاب اللہ کی مثال ذکر فرمائی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ مطلقہ مدخول بہا ذات الحیض غیر حاملہ کی عدت کے بارے میں اختلاف ہے چنانچہ احناف کہتے ہیں کہ اس کی عدت تین حیض ہیں اور شوافع کہتے ہیں کہ اس کی عدت تین طہر ہیں۔ دونوں فریق آیت "والمطلقات یتربصن بانفسہن ثلثۃ قروء" سے استدلال کرتے ہیں اس طور پر کہ آیت میں مطلقہ عورتوں کی عدت تین قروء بیان کی گئی ہے اور قروء، قرء کی جمع ہے اور لفظ قرء حیض اور طہر کے درمیان مشترک ہے، یعنی قرء کے معنی حیض کے بھی آتے ہیں اور طہر کے بھی۔ حضرت امام شافعیؒ طہر کے معنی مراد لیتے ہیں اور حضرت امام ابوحنیفہؒ حیض کے معنی مراد لیتے ہیں۔ اور جب ایسا ہے تو امام شافعیؒ کے نزدیک مطلقہ مدخول بہا ذات الحیض غیر حاملہ کی عدت تین طہر ہوگی اور حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تین حیض ہوگی بقول صاحب اصول الشاشی حضرت امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ آیت میں لفظ "ثلثۃ" مونث مذکور ہے اور عربی زبان میں تین سے نو تک کے عدد کے استعمال کا قاعدہ یہ ہے کہ معدود یعنی تمیز اگر مذکر ہو تو عدد مؤنث آئے گا اور اگر معدود مؤنث ہو تو عدد مذکر آئیگا اور قرء کے معنی "حیض" مؤنث ہیں اور طہر مذکر ہیں۔ پس لفظ ثلثۃ کا مؤنث ذکر کرنا اس بات کی علامت ہے کہ قرء کے معنی طہر کے ہیں جو مذکر ہے۔ اگر قرء کے معنی حیض کے ہوتے تو ثلثۃ مؤنث کی بجائے ثلث مذکر ذکر کیا جاتا۔ لفظ قرء سے طہر مراد ہونے پر دو دلیلیں اور ہیں جن کو خادم نے "قوت الاخیار، جلد اول" میں ذکر کیا ہے ان میں سے پہلی دلیل یہ ہے کہ آیت میں "تربص" باب تفعل سے ہے اور باب تفعل کا خاصہ تکلف ہے۔ یعنی مطلقہ عورتیں اپنے آپ کو بتکلف روکیں اور بتکلف روکنا رغبت کے زمانہ میں ہوتا ہے اور جماع وغیرہ کی رغبت عورتوں کو طہر کے زمانہ میں ہوتی ہے نہ کہ حیض کے زمانہ میں، بلکہ حیض کے زمانہ میں ایک گونہ بے رغبتی ہوتی ہے۔ پس لفظ تربص بھی اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ عورتوں کا اپنے آپ کو روکنا یعنی عدت گذارنا طہر کے ذریعہ ہوگا نہ کہ حیض کے ذریعہ۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے "اذا طلقتم النساء فطلقوہن لعدتہن"۔ حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ لعدتہن میں لام وقت کے لئے ہے۔ یعنی ان عورتوں کو ان کی عدت کے وقت میں طلاق دو۔ اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ عدت اور طلاق کا ایک ہی وقت ہے۔ اور اس پر سب متفق ہیں کہ طلاق مشروع کا وقت طہر ہے لہٰذا عدت کا وقت بھی طہر ہوگا اور جب عدت کا وقت طہر ہے تو طہر کے ذریعہ عدت گذارنا لازم ہوگا نہ کہ حیض کے ذریعہ۔

صاحب اصول الشاشی فرماتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ حیض مراد لینے پر "لفظ ثلثۃ" سے استدلال کرتے ہیں

اس طور پر کہ لفظ ثلثۃ خاص ہے معنی معلوم کے لئے، یعنی تین کے لئے وضع کیا گیا ہے، اور خاص کا حکم یہ ہے کہ وہ اپنے مدلول کو قطعی طور پر شامل ہوتا ہے اور بغیر کمی و زیادتی کے اس پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے اور یہ بات اسی وقت ممکن ہو سکتی ہے جبکہ قرء سے حیض مراد لیا جائے نہ کہ طہر، کیونکہ طہر مراد لینے کی صورت میں لفظ "ثلثۃ" پر بغیر کمی و زیادتی کے عمل کرنا ممکن نہ ہوگا اس لئے کہ طلاق طہر میں مشروع ہے پس اگر کوئی شخص طہر میں طلاق دے اور عدت بھی طہر کے ذریعہ گذارے جیسا کہ امام شافعیؒ کا مذہب ہے تو اس کی دو صورتیں ہیں یا تو عدت میں اس طہر کو شمار کیا جائیگا جس میں طلاق واقع کی گئی ہے یا اس کو عدت میں شمار نہیں کیا جائیگا۔ اگر اس طہر کو شمار کیا جائیگا تو عدت کا زمانہ دو طہر پورے اور تیسرے کا کچھ حصہ ہوگا، اور اس صورت میں پورے تین طہر نہ ہوں گے بلکہ تین سے کچھ کم ہوں گے کیونکہ جس طہر میں طلاق واقع کی گئی ہے اس کا کچھ حصہ گذر چکا ہے اور اگر اس طہر کو جس میں طلاق واقع ہوئی ہے عدت میں شمار نہیں کیا گیا ہے بلکہ اس کے علاوہ تین طہر شمار کئے گئے ہیں تو اس صورت میں تین طہر پورے اور چوتھے کا کچھ حصہ ہوگا اور جب ایسا ہے تو اس صورت میں تین طہر نہ ہوں گے بلکہ تین سے زیادہ ہوں گے۔ الحاصل قرء سے طہر مراد لینے کی صورت میں لفظ ثلثۃ جو خاص ہے اس پر عمل نہ ہوگا بلکہ اس کا موجب (تین) باطل ہو جائیگا۔ اور اگر قرء سے حیض مراد ہو جیسا کہ احناف کا مذہب ہے تو مذکورہ دو خرابیوں میں سے کوئی خرابی لازم نہیں آئے گی یعنی تین کے عدد پر قطعی اور یقینی طور پر عمل ہو جائیگا، اس میں نہ کمی ہوگی نہ زیادتی بلکہ جس طہر میں طلاق واقع ہوئی ہے اس کے گذرنے کے بعد پورے تین حیض عدت شمار کئے جائیں گے پس ثابت ہوگیا کہ قرء سے حیض مراد ہے نہ کہ طہر۔

لفظ قرء سے حیض مراد ہونے پر احناف کے پاس بھی دو دلیلیں اور ہیں جن کو خادم نے "قوت الاخیار، جلد اول" میں ذکر کیا ہے۔ ان میں سے پہلی دلیل تو یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا " واللائی یئسن من المحیض من نسائکم ارتبتم فعدتھن ثلثۃ اشھر واللائی لم یحضن " (ترجمہ) اور جو عورتیں ناامید ہوگئیں حیض سے تمہاری عورتوں میں سے اگر تم کو شبہ رہ گیا تو ان کی عدت تین ماہ ہیں اور ایسے ہی جن کو حیض نہیں آیا۔ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے غیر حائضہ کی عدت عدم حیض کی وجہ سے تین ماہ مقرر کی ہے لہٰذا حائضہ کی عدت تین حیض ہوں گے اور ہر ماہ ایک حیض کے قائم مقام ہوگا، اور جب اس آیت سے حائضہ کی عدت کا تین ماہ ہونا ثابت ہوتا ہے تو "ثلثۃ قروء" میں بھی قرء سے حیض مراد ہوگا کیونکہ قرآن کا ایک حصہ دوسرے حصہ کی تفسیر کرتا ہے، چنانچہ کہا گیا ہے "ان القرآن یفسر بعضہ بعضاً"۔ دوسری دلیل حدیث عائشہؓ ہے "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال طلاق الأمۃ تطلیقتان وعدتھا حیضتان" یعنی باندی کی طلاق دو ہیں اور اس کی عدت دو حیض ہیں۔ باندی کا حق چونکہ آزاد عورت کی بہ نسبت آدھا ہوتا ہے اس لئے باندی کی طلاق ڈیڑھ اور عدت ڈیڑھ حیض ہونی چاہئے تھی مگر چونکہ طلاق اور حیض متجزی نہیں ہوتے اس لئے دو طلاق اور دو حیض پورے کر دیئے گئے۔ الحاصل اس حدیث سے یہ بات ثابت ہوگئی ہے کہ باندی حیض کے ذریعہ عدت گذارے گی۔ اور جب باندی حیض سے عدت گذارے گی تو آزاد عورت بھی حیض ہی سے عدت گذارے گی۔ اور حدیث چونکہ شارح قرآن ہے

اس لئے اس حدیث سے بھی ثابت ہو گیا کہ ثلثۃ قروء میں لفظ قرء سے حیض مراد ہے نہ کہ طہر۔ امام شافعیؒ کی دلیل (جس کو صاحب اصول الشاشی نے ذکر کیا ہے) کا جواب یہ ہے کہ نحوی حضرات الفاظ سے بحث کرتے ہیں نہ کہ معنی سے اور لفظ قرء مذکر اگرچہ حیض جو اس کے معنی ہیں مؤنث ہے، پس لفظ قرء کے اعتبار سے ثلثۃ کو مؤنث ذکر کیا گیا ہے نہ کہ معنی حیض کے اعتبار سے اور جب ایسا ہے تو لفظ قرء سے حیض مراد لینے کی صورت میں بھی نحوی قاعدہ کے خلاف لازم نہ آئیگا۔ دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ حیض کے زمانہ میں عورتوں کو اگرچہ جماع کی طرف رغبت نہیں ہوتی ہے لیکن نکاح کی طرف رغبت ہوتی ہے۔ قرآن پاک میں اسی بات سے رکنے کو کہا گیا ہے کہ عورتیں عدت کے زمانہ میں نکاح وغیرہ کی بات چیت سے اپنے آپ کو روکیں اور جب ایسا ہے تو لفظ تربص اس طرف مشیر نہ ہوگا کہ لفظ قرء سے طہر مراد ہے نہ کہ حیض۔

فَيُخَرَّجُ عَلىٰ هٰذَا حُكْمُ الرَّجْعَةِ فِي الْحَيْضَةِ الثَّالِثَةِ وَزَوَالُهُ وَتَصْحِيْحُ نِكَاحِ الْغَيْرِ وَإِبْطَالُهُ وَحُكْمُ الْحَبْسِ وَالْإِطْلَاقِ وَالْمَسْكَنِ وَالْإِنْفَاقِ وَالْخُلْعِ وَالطَّلَاقِ وَتَزَوُّجِ الزَّوْجِ بِأُخْتِهَا وَأَرْبَعٍ سِوَاهَا وَأَحْكَامِ الْمِيْرَاثِ مَعَ كَثْرَةِ تَعْدَادِهَا۔

ترجمہ پس اس اختلاف پر تخریج کی جائے گی تیسرے حیض میں رجعت کے حکم کی اور اس کے حکم کے زائل ہونے کی اور غیر زوج کے ساتھ نکاح کو صحیح قرار دینے اور اس کو باطل کرنے کی۔ اور محبوس کرنے اور چھوڑ دینے کے حکم کی سکنیٰ اور انفاق کی، خلع اور طلاق کی، اس کی بہن کے ساتھ شوہر کے نکاح کی، اس کے علاوہ چار عورتوں کے ساتھ نکاح کی اور میراث کے احکام کی باوجودیکہ میراث کے شعبے اور تفاصیل کثیر ہیں۔

تشریح مصنفؒ فرماتے ہیں کہ احناف و شوافع کے درمیان مذکورہ اختلاف پر بہت سے مسائل متفرع ہوں گے، یعنی اس اختلاف کی وجہ سے بہت سے ایسے مسائل کا استنباط اور استخراج کیا جائیگا جن میں احناف و شوافع کا اختلاف ہوگا۔ حاصل یہ ہے کہ جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ احناف کے نزدیک مدت عدت تین حیض ہیں اور شوافع کے نزدیک تین طہر ہیں تو یہ بھی ثابت ہو گیا کہ جب کوئی شخص اپنی بیوی کو طہر میں طلاق دیگا تو اس کے بعد تیسرا حیض احناف کے نزدیک عدت میں شمار ہوگا اور شوافع کے نزدیک عدت سے خارج شمار ہوگا کیونکہ تیسرے حیض سے پہلے تین طہر پورے ہو گئے الحاصل احناف کے نزدیک تیسرے طہر میں عدت کے احکام ثابت ہوں گے اور شوافع کے نزدیک ثابت نہیں ہونگے۔

ان مسائل میں سے پہلا مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی آدمی نے اپنی بیوی کو طلاق رجعی دی تو احناف کے نزدیک تیسرے حیض میں شوہر کے لئے رجعت کا حق ثابت ہوگا اور شوافع کے نزدیک تیسرے حیض میں رجعت کا حق زائل ہو جائے گا۔ کیونکہ تیسرے حیض کا زمانہ احناف کے نزدیک عدت کا زمانہ ہے اور عدت میں رجعت کا حق ثابت ہوتا ہے لہذا احناف کے نزدیک تیسرے حیض میں شوہر کے لئے رجعت کا حق ثابت ہوگا۔ اور شوافع کے نزدیک چونکہ تیسرے حیض سے پہلے ہی تین طہر پورے ہونے کی وجہ سے عدت پوری ہو گئی ہے اور عدت پوری ہونے کے بعد رجعت کا حق ثابت نہیں ہوتا ہے

اس لئے تیسرے حیض میں ان کے نزدیک رجعت کا حق ثابت نہ ہوگا۔
دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ مطلقہ عورت اگر تیسرے حیض میں دوسرے شوہر سے نکاح کرلے تو شوافع کے نزدیک یہ نکاح درست ہوگا کیونکہ ان کے نزدیک تیسرے حیض سے پہلے ہی عدت پوری ہوگئی ہے اور عدت پوری ہونے کے بعد عورت کیلئے دوسرے شوہر سے نکاح کرنا جائز ہے لہذا اس مطلقہ کے لئے تیسرے حیض میں نکاح کرنا جائز ہوگا اور احناف کے نزدیک تیسرے حیض میں چونکہ عدت باقی رہتی ہے اور عدت میں دوسرے شوہر سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے اس لئے احناف کے نزدیک تیسرے حیض میں نکاح کرنا باطل اور ناجائز ہوگا۔ تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ تیسرے حیض میں احناف کے نزدیک مطلقہ عورت محبوسہ رہے گی یعنی اس کے لئے شوہر کے گھر سے نکلنا جائز نہ ہوگا، کیونکہ عدت کے زمانہ میں مطلقہ کے لئے شوہر کے گھر سے نکلنا ناجائز ہے، اور شوافع کے نزدیک تیسرے حیض سے پہلے چونکہ عدت پوری ہوگئی ہے اس لئے وہ تیسرے حیض میں شوہر کے گھر سے نکل سکتی ہے۔ چوتھا مسئلہ یہ ہے کہ تیسرے حیض میں احناف کے نزدیک مطلقہ کے لئے شوہر پر نفقہ اور سکنیٰ واجب ہوگا لیکن شوافع کے نزدیک واجب نہ ہوگا کیونکہ شوہر پر عدت کے زمانہ کا نفقہ اور سکنیٰ واجب ہوتا ہے عدت کے بعد کا نفقہ اور سکنیٰ واجب نہیں ہوتا پس احناف کے نزدیک تیسرے حیض میں چونکہ عدت پوری نہیں ہوئی اس لئے تیسرے حیض کے زمانہ کا نفقہ اور سکنیٰ واجب ہوگا اور شوافع کے نزدیک تیسرے حیض سے پہلے ہی چونکہ عدت پوری ہوگئی ہے اس لئے ان کے نزدیک تیسرے حیض کے زمانہ کا نفقہ اور سکنیٰ واجب نہ ہوگا۔ پانچواں مسئلہ یہ ہے کہ اگر شوہر نے اپنی بیوی کو ایک یا دو طلاقیں دیں پھر وہ عورت عدت گذارنے لگی تو اب اگر یہ شخص اپنی اس مطلقہ بیوی سے تیسرے حیض میں خلع کرے یا اس کو مزید طلاق دے تو احناف کے نزدیک چونکہ عدت ختم نہیں ہوئی اور عدت کے زمانہ میں خلع کرنے اور طلاق دینے کی اجازت ہے اس لئے احناف کے نزدیک تیسرے حیض میں اس مطلقہ سے خلع کرنا بھی جائز ہوگا اور اس کو مزید طلاق دینا بھی صحیح ہوگا۔
اور شوافع کے نزدیک تیسرے حیض میں چونکہ عدت باقی نہیں ہے اس لئے ان کے نزدیک تیسرے حیض میں اس مطلقہ کو نہ طلاق دینا صحیح ہوگا اور نہ ہی اس سے خلع کرنا صحیح ہوگا۔ چھٹا مسئلہ یہ ہے کہ تیسرے حیض میں احناف کے نزدیک نہ تو شوہر کے لئے اس مطلقہ کی بہن سے نکاح کرنا جائز ہے اور نہ اس کے علاوہ چار عورتوں سے نکاح کرنا جائز ہے، کیونکہ تیسرے حیض میں بقائے عدت کی وجہ سے پہلی صورت میں جمع بین الاختین لازم آتا ہے، اور دوسری صورت میں پانچ بیویوں کو جمع کرنا لازم آتا ہے اور یہ دونوں باتیں ناجائز ہیں۔ مگر چونکہ شوافع کے نزدیک تیسرے حیض سے پہلے ہی عدت پوری ہوگئی ہے اس لئے ان کے نزدیک مذکورہ خرابیاں لازم نہ آئیں گی اور جب مذکورہ خرابیاں لازم نہیں آئیں تو ان کے نزدیک مطلقہ کی بہن سے نکاح کرنا بھی جائز ہوگا اور مطلقہ کے علاوہ چار عورتوں سے نکاح کرنا بھی جائز ہوگا۔ ساتواں مسئلہ یہ ہے کہ اگر تیسرے حیض میں شوہر کا انتقال ہوگیا تو احناف کے نزدیک اس کی مطلقہ بیوی بھی وارث ہوگی اور اس کے لئے وصیت کرنا ناجائز ہوگا کیونکہ تیسرے حیض میں عدت باقی ہے اور عدت میں من وجہٍ نکاح باقی رہتا ہے اور بیوی نکاح ہی کی وجہ سے اپنے شوہر کی وارث ہوتی ہے اور حدیث "لَا وَصِيَّةَ لِوَارِثٍ" کی وجہ سے وارث کے لئے وصیت کرنا ناجائز ہے۔
پس یہ مطلقہ تیسرے حیض میں اپنے شوہر کی وارث ہوگی اور اس کے لئے شوہر کی طرف سے وصیت کرنا درست

نہ ہوگا۔ اور شوافع کے نزدیک اس مطلقہ کی عدت چونکہ تیسرے حیض سے پہلے ہی ختم ہو گئی ہے اس لئے یہ مطلقہ تیسرے حیض میں اپنے شوہر کی وارث نہ ہوگی اور غیر وارث کے لئے چونکہ وصیت کرنا جائز ہے اس لئے تیسرے حیض میں اگر شوہر نے اپنی اس مطلقہ کے لئے مال کی وصیت کر دی تو یہ وصیت جائز ہوگی۔ مصنفؒ کہتے ہیں کہ احکام میراث کی تمام تفاصیل اسی اختلاف پر متفرع ہوں گی۔

وَكَذٰلِكَ قَوْلُه تَعَالٰى "قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِيْ اَزْوَاجِهِمْ" خَاصٌّ فِي التَّقْدِيْرِ الشَّرْعِيِّ فَلَا يُتْرَكُ الْعَمَلُ بِهٖ بِاعْتِبَارِ اَنَّهٗ عَقْدٌ مَالِيٌّ فَيُعْتَبَرُ بِالْعُقُوْدِ الْمَالِيَّةِ فَيَكُوْنُ تَقْدِيْرُ الْمَالِ فِيْهِ مَوْكُوْلًا اِلٰى رَأْيِ الزَّوْجَيْنِ كَمَا ذَكَرَهُ الشَّافِعِيُّ وَفَرَّعَ عَلٰى هٰذَا اَنَّ التَّخَلِّيَ لِنَفْلِ الْعِبَادَةِ اَفْضَلُ مِنَ الْاِشْتِغَالِ بِالنِّكَاحِ وَاَبَاحَ اِبْطَالَهٗ بِالطَّلَاقِ كَيْفَ مَا شَاءَ الزَّوْجُ مِنْ جَمْعٍ وَّتَفْرِيْقٍ وَاَبَاحَ اِرْسَالَ الثَّلٰثِ جُمْلَةً وَّاحِدَةً وَجَعَلَ عَقْدَ النِّكَاحِ قَابِلًا لِلْفَسْخِ بِالْخُلْعِ۔

ترجمہ اسی طرح باری تعالیٰ کا قول "قد علمنا ما فرضنا علیہم فی ازواجہم" تقدیر شرعی (کے معنیٰ) میں خاص ہے۔ لہٰذا اس پر عمل ترک نہیں کیا جائیگا اس قیاس کی وجہ سے کہ نکاح عقد مالی ہے لہٰذا اس کو عقود مالیہ پر قیاس کیا جائیگا اور اس میں مال کی تقدیر زوجین کی رائے کے سپرد ہوگی جیسا کہ اس کو امام شافعیؒ نے ذکر کیا ہے اور امام شافعیؒ نے اسی پر یہ تفریع پیش کی ہے کہ نفلی عبادت کے لئے وقت فارغ کرنا نکاح کے ساتھ مشغول ہونے کی بہ نسبت افضل ہے۔ اور امام شافعیؒ نے نکاح کے ابطال کو طلاق کے ذریعہ مباح قرار دیا ہے، شوہر جس طرح چاہے ایک ہی ساتھ طلاق دیکر یا متفرق طریقہ سے طلاق دیکر اور ایک ہی لفظ سے تین طلاقیں دینے کو مباح قرار دیا ہے اور خلع کے ذریعہ نکاح کو قابل فسخ بنایا ہے۔

تشریح اس عبارت میں فاضل مصنفؒ نے خاص کی دوسری مثال ذکر کی ہے۔ چنانچہ فرمایا ہے کہ جس طرح گذشتہ آیت میں لفظ ثلثۃ خاص ہے اسی طرح اس آیت میں لفظ "فرض" خاص ہے۔ اور خاص چونکہ اپنے مدلول کو قطعی طور سے شامل ہوتا ہے اور اس پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے اس لئے مہر کی مقدار شارع یعنی اللہ تعالیٰ کی طرف سے مقرر ہے اس کی تقدیر و تعیین میں بندوں کو کوئی دخل نہیں ہے۔ اس مسئلہ کی تحقیق یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک مہر کی مقدار بندوں کی رائے پر موقوف ہے۔ بندے جو مقدار مقرر کریں گے وہی مہر ہوگا۔ شریعت اسلامیہ میں مہر کی کوئی مقدار مقرر نہیں ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک نکاح ایک عقد مالی اور عقد معاوضہ ہے لہٰذا اس کو دوسرے عقود مالیہ پر قیاس کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ جس طرح دوسرے عقود مالیہ میں عوض کی مقدار شرعاً مقدر اور متعین نہیں ہے بلکہ عاقدین کی رائے پر موقوف ہے اسی طرح نکاح کے اندر بھی عوض یعنی مہر کی مقدار شرعاً مقدر اور متعین نہ ہوگی بلکہ زوجین کی رائے پر موقوف ہوگی۔ اور جس چیز کو عقد مالی میں عوض اور ثمن بنانا جائز ہوگا اس کو عقد نکاح میں بھی عوض

یعنی مہر بنانا درست ہوگا اور احناف کہتے ہیں کہ شارع کی جانب سے اکثر مقدار اگرچہ مقدار اور مقرر نہیں لیکن مقدار اقل مقرر ہے اور وہ دس درہم ہیں یعنی مہر کی کم از کم مقدار دس درہم ہیں اس سے کم مہر کی کوئی مقدار شرعاً معتبر نہ ہوگی ، اس سلسلہ میں احناف نے باری تعالیٰ کے قول " قد علمنا ما فرضنا علیہم فی ازواجہم " سے استدلال کیا ہے " یعنی ہم کو معلوم ہے جو ہم نے ان مردوں پر ان کی بیویوں کے حق میں مقرر کیا ہے ۔" وجہ استدلال یہ ہے کہ فرض ایک خاص لفظ ہے جو تقدیر اور تعیین کے لئے وضع کیا گیا ہے اور اس پر دلیل یہ ہے کہ فرض کا غلبۂ استعمال شرعاً تقدیر ہی کے معنی میں ہے گویا لفظ فرض تقدیر کے معنی میں حقیقت عرفیہ ہے کہا جاتا ہے " فرض القاضی النفقۃ " قاضی نے نفقہ مقرر کیا ہے ۔ اور فرائض ورثاء کے ان حصوں کو کہا جاتا ہے جو شرعاً مقرر ہیں اور قرآن میں ہے " فنصف ما فرضتم " ای نصف ما قدرتم ۔ بعض علماء نے فرمایا ہے " نا " ضمیر متکلم بھی غیر متکلم کی طرف نسبت کرتے ہوئے خاص ہے اور صاحب توضیح نے لکھا ہے کہ ضمیر متکلم کی طرف فرض کی اسناد بھی خاص ہے ۔ اب مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ " ہم نے مردوں پر ان کی بیویوں کے حق میں جو کچھ مقرر کیا ہے یعنی مہر اس کی مقدار ہمیں معلوم ہے ۔" اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ مہر اللہ تعالیٰ کے علم میں مقدار اور مقرر ہے لیکن یہ معلوم نہیں کہ وہ کیا ہے یعنی فرض بمعنیٰ تقدیر تو خاص ہے جو اپنے مدلول کو قطعی طور پر شامل ہے مگر مقدر کی ہوئی مقدار مجمل ہے اور مجمل چونکہ محتاج بیان ہوتا ہے اس لئے صاحب شریعت نے اس کی وضاحت اور تفسیر کرتے ہوئے فرمایا ہے " لا مہر اقل من عشرۃ دراہم " گویا اللہ تعالیٰ کی مقدر کردہ مہر کی کم از کم مقدار دس درہم ہے ، آپ اگر تھوڑا سا غور کریں تو اندازہ ہوگا کہ قیاس بھی اس بات کا مقتضی ہے کہ مہر کی کم از کم مقدار دس درہم ہو کیونکہ شریعت مطہرہ نے دس درہم مال چوری کرنے پر چور کی سزاء ہاتھ کاٹنا مقرر کی ہے گویا ایک عضو یعنی ہاتھ کا عوض دس درہم مقرر کیا ہے اور بضع یعنی عورت کی شرمگاہ بھی ایک عضو ہے لہٰذا اس کا عوض بھی دس درہم ہوگا ۔

صاحب اصول الشاشی کہتے ہیں کہ حضرت امام شافعیؒ نے اپنی اس اصل پر کہ نکاح ایک عقد مالی ہے نہ اس میں کسی سنت کو قائم کرنا ہے اور نہ ہی اس میں عبادت کے معنی ہیں چند مسائل متفرع کئے ہیں ۔ ان میں سے ایک مسئلہ یہ ہے کہ جس طرح دوسرے عقود مالیہ یعنی بیع وغیرہ میں مشغول ہونے کی بہ نسبت نفلی عبادت کے لئے وقت فارغ کرنا اور اس میں مشغول ہونا افضل ہے اسی طرح نکاح اور لوازمات نکاح میں مشغول ہونے کی بہ نسبت نفلی عبادات میں مشغول ہونا افضل ہے مگر یہ خیال رہے کہ یہ بات حالت اعتدال میں ہے ، ورنہ شہوت کے غلبہ کے وقت نکاح کرنا امام شافعیؒ کے نزدیک بھی واجب یا سنت ہے یعنی ایک روایت کے مطابق واجب ہے اور دوسری روایت کے مطابق سنت ہے ۔ اس کے برخلاف احناف کے نزدیک نکاح کے کاموں میں مشغول ہونا نفلی عبادت میں مشغول ہونے سے افضل ہے ، حضرت امام شافعیؒ نے اپنے اس مذہب پر کتاب اللہ ، سنت رسول اللہ ، اجماع ، قیاس اور دلیل عقلی سے استدلال کیا ہے ۔

کتاب اللہ سے تو اس طرح استدلال کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت یحییٰ علیہ السلام کے بارے میں " سیداً وحصوراً ونبیاً من الصالحین " فرما کر ترک نکاح پر ان کی مدح فرمائی ہے ۔ اگر نکاح افضل ہو تو ترک افضل پر مدح کرنا لازم آئیگا حالانکہ ترک افضل پر مدح نہیں کی جاتی ہے ۔ پس ترک نکاح پر اللہ تعالیٰ کا حضرت یحییٰ علیہ السلام کی مدح کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ ترک نکاح افضل ہے نکاح افضل نہیں ہے ۔ اور سنت رسول سے استدلال اس طرح کیا ہے کہ آنحضور

صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے " ماترکتُ بعدی فتنۃ اشر علی الرجال من النساء " میں نے اپنے بعد مردوں کے لئے عورتوں کے مقابلہ میں کوئی بدترین فتنہ نہیں چھوڑا۔ یعنی سب سے بڑا فتنہ عورتوں کا فتنہ ہوگا اور اس فتنہ میں انسان نکاح کی وجہ سے مبتلا ہوتا ہے لہٰذا نکاح کے مقابلہ میں ترک نکاح افضل ہوگا۔

اور ایک دوسری حدیث میں ہے "خیر الناس رجل خفیف الحاذ قیل وما خفیف الحاذ یا رسول اللہ قال الذی لا اھل ولا ولد لہٗ " لوگوں میں بہتر وہ آدمی ہے جو خفیف الحاذ ہو، سوال کیا گیا کہ اے رسولِ خدا خفیف الحاذ کیا ہے؟ فرمایا وہ ہے جس کی نہ بیوی ہو نہ بچہ ہو۔ اس حدیث سے بھی ترک نکاح کا افضل ہونا ثابت ہوتا ہے۔ اور جب ترک نکاح افضل ہے تو نکاح میں مشغول ہونا ہرگز افضل نہ ہوگا، اور جب نکاح میں مشغول ہونا افضل نہیں ہے تو نفلی عبادت میں مشغول ہونا افضل ہوگا۔ اجماع سے اس طرح استدلال کیا ہے کہ کافر نکاح کا اہل ہے اگر نکاح عبادت ہوتا جیسا کہ احناف کا مذہب ہے تو کافر نکاح کا اہل نہ ہوتا کیونکہ کافر عبادت کا اہل نہیں ہوتا ہے، پس اس سے ثابت ہوا کہ نکاح عبادت نہیں ہے اور نفلی عبادت بلاشبہ عبادت ہے اور غیر عبادت میں مشغول ہونے کے مقابلہ میں عبادت میں مشغول ہونا افضل ہے لہٰذا نکاح میں مشغول ہونے کی بہ نسبت نفلی عبادت میں مشغول ہونا افضل ہے۔ اور قیاس سے اس طرح استدلال کیا ہے کہ نکاح ایک عقد مالی ہے لہٰذا نکاح دوسرے عقود مالیہ کے مشابہ ہوگا اور عقود مالیہ کے ساتھ مشغول ہونے کے مقابلہ میں نفلی عبادت میں مشغول ہونا افضل ہے، پس اسی طرح نکاح کے ساتھ مشغول ہونے کے مقابلہ میں نوافل میں مشغول ہونا بھی افضل ہوگا۔ اور دلیل عقلی سے اس طرح استدلال کیا ہے کہ نکاح کے ذریعہ انسان خواہشاتِ نفس کو پورا کرتا ہے اور نفسِ امارہ کو اس کا حصہ دیتا ہے اور نفلی عبادت میں مشغول ہو کر آدمی اللہ کے دشمن شیطان اور نفس کو مغلوب کرتا ہے اور اللہ کی خوشنودی طلب کرتا ہے اور یہ بات مسلّم ہے کہ ثانی اول سے افضل ہے لہٰذا نفلی عبادت میں مشغول ہونا نکاح میں مشغول ہونے سے افضل ہوگا۔

علماءِ احناف نے بھی نکاح کے افضل ہونے پر کتاب، سنت، اجماع، قیاس اور دلیل عقلی سے استدلال کیا ہے۔ چنانچہ کتاب اللہ سے اس طرح استدلال کیا ہے کہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے "وانکحوا الایامیٰ منکم والصالحین من عبادکم وامائکم ان یکونوا فقراء یغنھم اللہ من فضلہ " اور نکاح کردو بیوہ عورتوں کا اپنے اندر اور جو نیک ہوں تمہارے غلام اور باندیاں اگر وہ ہوں گے مفلس اللہ ان کو غنی کر دیگا اپنے فضل سے۔ اس آیت میں اللہ نے نکاح کو مندوب قرار دیا ہے اور نکاح کے اہل کو صلاح کے ساتھ متصف کیا ہے اور نکاح کو سببِ غنیٰ قرار دیا ہے اور یہ سب باتیں نکاح کی فضیلت پر دلالت کرتی ہیں اور جب ایسا ہے تو نوافل میں مشغول ہونے کی بہ نسبت نکاح میں مشغول ہونا افضل ہوگا۔ اور سنت سے اس طرح استدلال کیا ہے کہ اللہ کے پیارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "النکاح من سنّتی فمن رغب عن سنتی فلیس منّی" نکاح میری سنت ہے پس جس نے میری سنت سے روگردانی کی وہ میرا متبع نہیں رہا۔ دوسری حدیث میں ہے " تو الدوا تکثروا فانی اباھی بکم الامم یوم القیٰمۃ ولو بالسقط " بکثرت بچے پیدا کراؤ میں قیامت کے دن دوسری امتوں کے مقابلہ میں تمہاری کثرت پر فخر کروں گا اگرچہ

وہ بچہ ناتمام ہی کیوں نہ ہو۔ یہ دونوں حدیثیں بھی نکاح کی فضیلت پر دلالت کرتی ہیں۔ اور اجماع سے استدلال اس طرح کیا ہے کہ امت کا اس پر اجماع ہے کہ جہاد کی تیاری میں مصروف رہنا نوافل میں مصروف رہنے سے افضل ہے، یہ بات مسلّم ہے کہ نکاح کے ساتھ مشغول ہونا جہاد کی تیاری کے قبیل سے ہے اس طور پر کہ نکاح کے ذریعہ مرد حاصل ہوں گے اور مردوں کا حاصل کرنا گھوڑوں اور اونٹوں کے حاصل کرنے کے مقابلہ میں اہم ہے، اگر نکاح نہ ہوتا تو مسلمانوں کی نسل ہی منقطع ہوجاتی اور جب مسلمانوں کی نسل منقطع ہوجاتی تو کافر غالب آجاتے۔ الحاصل نکاح بھی جہاد کی تیاری کے قبیل سے ہے اور جہاد کی تیاری میں مشغول ہونا نوافل میں مشغول ہونے کی بہ نسبت افضل ہے اور جب ایسا ہے تو ثابت ہوگیا کہ نکاح میں مشغول ہونا نوافل میں مشغول ہونے سے افضل ہے۔ اور قیاس سے اس طرح استدلال کیا ہے کہ نکاح آدم کی بیٹیوں کی عصمت اور ان پر انفاق اور انکی دیکھ ریکھ کا سبب ہے لہٰذا نکاح بر اور احسان کے مشابہ ہوگیا اور بر اور احسان نوافل میں مشغول ہونے سے افضل ہے کیونکہ بر اور احسان عبادات متعدیہ میں سے ہیں اور نوافل عبادات لازمہ میں سے ہیں، یعنی بر اور احسان کا فائدہ خود کو بھی پہنچتا ہے اور دوسروں کو بھی، اور نوافل کا فائدہ خود کو تو ہوتا ہے دوسروں کو نہیں ہوتا۔ اور اس پر سب کا اتفاق ہے کہ عبادات متعدیہ عبادات لازمہ سے افضل ہوتی ہیں۔ الحاصل بر اور احسان پر قیاس کرتے ہوئے نکاح بھی نوافل کے مقابلہ میں افضل ہوگا۔ اور دلیل عقلی سے استدلال اس طرح کیا ہے کہ نکاح نفس امارہ کو اللہ کی حفاظت اور حصن میں داخل کرتا ہے یعنی نکاح کے ذریعہ نفس امّارہ محفوظ اور محصَن ہوجاتا ہے اور نفس امّارہ کا برائی سے رک جانا اشتغال بالنوافل سے بہتر ہے کیونکہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ اللہ کی منع کردہ چیزوں میں سے ایک ذرہ سے رک جانا ثقلین کی عبادت سے بہتر ہے اور جب ایسا ہے تو نکاح میں مشغول ہونا بھی نوافل میں مشغول ہونے سے افضل ہوگا۔

حضرت امام ابوحنیفہؒ کی طرف سے امام شافعیؒ کے دلائل کا جواب ملاحظہ کیجئے۔ کتاب اللہ کا جواب یہ ہے کہ آیت "سیداً وحصوراً ونبیاً من الصالحین" میں عورتوں سے صبر کرنے پر حضرت یحییٰ علیہ السلام کی مدح کی گئی ہے اور اس کے ہم بھی قائل ہیں لیکن اس کے ساتھ ہم یہ بھی کہتے ہیں کہ حدود الٰہی قائم کرنے کے لئے نکاح کرنا اس سے افضل ہے، کیونکہ کسی چیز پر مدح کرنا اس کے منافی نہیں ہے کہ اس کے علاوہ اس سے افضل ہو، مثلاً ایک شخص کی شاعر ہونے پر مدح کی گئی تو یہ مدح فقیر صابر کی افضلیت کے منافی نہیں ہوگی، یعنی ایسا ہوسکتا ہے کہ ایک شخص کی مدح تو اس کے شاعر ہونے پر کی گئی ہو مگر افضل اس کا فقیر صابر ہونا ہو۔ اسی طرح حضرت یحییٰ علیہ السلام کا حصور (صبر عن النساء) ہونے پر ممدوح ہونا افضلیت نکاح کے منافی نہیں ہے اور یہ بھی احتمال ہے کہ حضرت یحییٰ علیہ السلام کی شریعت میں ترک نکاح افضل ہو اور شریعت محمدی میں اس کو منسوخ کر کے نکاح کو افضل قرار دیدیا گیا ہو۔ الحاصل یہ آیت ترکِ نکاح کی افضلیت پر دلیل نہیں ہے۔ اور امام شافعیؒ کی طرف سے پیش کردہ احادیث کا جواب یہ ہے کہ یہ احادیث اس شخص کے بارے میں ہیں جن کو ظلم و جور کرنے اور حدودِ الٰہی قائم نہ کرنے کا ڈر ہو اور عورت پر ظلم و جور کے خوف کے وقت نوافل میں مشغول ہونا ہمارے نزدیک بھی افضل ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ ترکِ نکاح اور نکاح کے افضل ہونے کے مسئلہ میں احادیث متعارض ہیں لہٰذا آثارِ صحابہ کی طرف رجوع کیا جائیگا پس عبد اللہ ابن مسعودؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ اگر مجھے معلوم ہوجاتا کہ

میری زندگی کے صرف دس دن باقی رہ گئے تو میں سوائے نکاح کے اور کسی چیز کے ساتھ مشغول نہ ہوتا، اس سے معلوم ہوا کہ اشتغال بالنکاح اشتغال بالنوافل سے افضل ہے۔ اجماع کا جواب یہ ہے کہ کافر کا اہل نکاح میں سے ہونا اس بات کے منافی نہیں ہے کہ نکاح ہم مسلمانوں کی طرف نسبت کرتے ہوئے عبادت ہے، مثلاً وضو ہے کہ کافر اس کا اہل ہے مگر وضو ہمارے اعتبار سے عبادت ہے۔ اور قیاس کا جواب یہ ہے کہ نکاح کو عقد مالی قرار دینا درست نہیں ہے کیونکہ نکاح میں مال اللہ کا حق ہے جو ابتداءِ نکاح میں محل کی عظمت کو ظاہر کرنے کے لئے ہوتا ہے، یہی وجہ ہے کہ زوجین اگر اس کی نفی کر دیں تب بھی لازم ہوتا ہے، پس نکاح کے اندر مال ایسا ہو گیا جیسا کہ حج اور جہاد میں مال کا خرچ کرنا ہوتا ہے، اور حج اور جہاد کے اندر مال کا پایا جانا حج اور جہاد کو عبادت ہونے سے خارج نہیں کرتا ہے اور نہ ہی ان کو عقودِ مالیہ میں داخل کرتا ہے، پس اسی طرح نکاح کے اندر مال کا ہونا نکاح کو عبادت ہونے سے خارج نہیں کریگا اور عقود مالیہ میں داخل نہیں کریگا۔ اس کے برخلاف عقود مالیہ کہ ان کے اندر مال بندوں کا حق ہوتا ہے اللہ کا حق نہیں ہوتا۔ اور دلیل عقلی کا جواب یہ ہے کہ نکاح اگرچہ لذتوں اور شہوتوں میں مشغول ہونا ہے لیکن یہ بہت سی مصالح دینی اور دنیوی کا وسیلہ ہے جن کو حاصل کرنا خیر ہی خیر ہے۔

الحاصل امام شافعیؒ نے اس اصل پر کہ نکاح عقد مالی ہے چند مسائل متفرع کئے ہیں ان میں سے ایک تو یہی ہے کہ اپنے آپ کو نفلی عبادت کے لئے فارغ کرنا اشتغال بالنکاح سے افضل ہے۔ دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ جس طرح عقد مالی یعنی بیع کو ہر طرح فسخ کرنے کی اجازت ہوتی ہے اقالہ کے ذریعہ فسخ کرے یا خیارِ شرط، خیارِ رویت اور خیارِ عیب میں سے کسی کے ذریعہ فسخ کرے اسی طرح ان کے نزدیک نکاح کو ہر اس طرح پر باطل کرنے اور ختم کرنے کی اجازت ہے جس طرح شوہر چاہے ایک طلاق کے ذریعہ ختم کرے یا دو کے ذریعہ یا تین کے ذریعہ۔ پھر تین طلاقیں ایک طہر میں دے یا متفرق کر کے تین طہروں میں دے اور اگر ایک لفظ سے تین طلاقیں دیکر نکاح ختم کرنا چاہے تو اس کی بھی اجازت ہے۔ الحاصل امام شافعیؒ کے نزدیک جس طرح عقد مالی بیع وغیرہ کو بلا کراہت ہر طرح سے ختم کرنا جائز ہے اسی طرح نکاح کو بھی بلا کراہت ہر طرح سے ختم کرنے کی اجازت ہے اس کے برخلاف احناف کے نزدیک دو طلاقوں یا تین طلاقوں کو ایک طہر میں جمع کرنا یا ایک لفظ سے واقع کرنا بدعت ہے اس کے ارتکاب پر گنہگار ہوگا، اور وجہ یہ ہے کہ اس کا یہ عمل خلافِ سنت ہے اور خلاف سنت اس لئے ہے کہ نکاح ایسی سنت ہے جس کے ساتھ مدت سے دینی اور دنیوی مصالح متعلق ہوتے ہیں لہٰذا اس کو بقدر ضرورت ہی باطل کرنا جائز ہوگا اور چونکہ یہ ضرورت ایک طلاق دیکر بھی پوری ہو جاتی ہے اس لئے ایک طہر میں دو طلاقوں یا تین طلاقوں کو جمع کرنا یا ایک لفظ سے واقع کرنا ضرورت سے زائد طلاقوں کا استعمال کرنے کی وجہ سے مکروہ اور بدعت ہوگا۔ تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک نکاح خلع کے ذریعہ فسخ ہو جاتا ہے جیسا کہ بیع اقالہ کے ذریعہ فسخ ہو جاتی ہے، لیکن ہم حنفیوں کے نزدیک خلع طلاقِ بائن ہے فسخِ نکاح نہیں ہے اور اس اختلاف کا فائدہ اس مسئلہ میں ظاہر ہوگا کہ ایک شخص نے ایک عورت سے نکاح کیا پھر اس سے خلع کر لیا اور اس سے پہلے کہ وہ عورت دوسرے شوہر سے نکاح کرے اس نے اس سے دوبارہ نکاح کر لیا تو احناف کے نزدیک یہ عورت دو طلاقوں کے ساتھ لوٹے گی یعنی اس کا یہ شوہر صرف دو طلاقوں کا مالک ہوگا کیونکہ یہ ایک طلاق خلع کی شکل میں دے چکا ہے۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک

خلع چونکہ طلاق نہیں ہوتا اس لئے ان کے نزدیک اس کا یہ شوہر تین طلاقوں کا مالک ہوگا۔

وَكَذٰلِكَ قَوْلُهٗ تَعَالٰى "حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ" خَاصٌّ فِىْ وُجُوْدِ النِّكَاحِ مِنَ الْمَرْأَةِ فَلَا يُتْرَكُ الْعَمَلُ بِهٖ بِمَا رُوِىَ عَنِ النَّبِىِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ "اَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحَتْ نَفْسَهَا بِغَيْرِ اِذْنِ وَلِيِّهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ بَاطِلٌ بَاطِلٌ" وَيَتَفَرَّعُ مِنْهُ الْخِلَافُ فِىْ حِلِّ الْوَطْءِ وَلُزُوْمِ الْمَهْرِ وَالنَّفَقَةِ وَالسُّكْنٰى وَوُقُوْعِ الطَّلَاقِ وَالنِّكَاحِ بَعْدَ الطَّلْقَاتِ الثَّلٰثِ عَلٰى مَا ذَهَبَ اِلَيْهِ قُدَمَاءُ اَصْحَابِهٖ بِخِلَافِ مَا اخْتَارَهُ الْمُتَأَخِّرُوْنَ مِنْهُمْ۔

ترجمہ اور اسی طرح باری تعالیٰ کا قول "حتیٰ تنکح زوجاً غیرہ" عورت کی طرف سے نکاح کے پائے جانے میں خاص ہے لہٰذا اس پر اس حدیث کی وجہ سے عمل متروک نہ ہوگا جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ جس عورت نے بغیر اپنے ولی کی اجازت کے نکاح کیا تو اس کا نکاح باطل ہے باطل ہے باطل ہے۔ اور اسی سے اختلاف متفرع ہوگا وطی کے حلال ہونے میں مہر، نفقہ اور سکنیٰ کے لازم ہونے میں، طلاق کے واقع ہونے میں اور تین طلاقوں کے بعد نکاح کے واقع ہونے میں متقدمین شوافع کے مذہب کے مطابق برخلاف اس کے جس کو متاخرین شوافع نے اختیار کیا ہے۔

تشریح مصنف اصول الشاشی فرماتے ہیں کہ جس طرح لفظ "قروء" خاص ہے اور اپنے مدلول کو قطعی طور پر شامل ہے اور اس پر عمل کرنا واجب ہے اسی طرح آیت "حتیٰ تنکح زوجاً غیرہ" میں لفظ "تنکح" خاص ہے اور اپنے مدلول کو قطعی طور پر شامل ہے اور اس پر عمل کرنا واجب ہے۔ اس مسئلہ کی تحقیق یہ ہے کہ اگر کسی عاقلہ بالغہ عورت نے اپنا نکاح خود کر لیا اور اپنے ولی سے اجازت نہیں لی تو یہ نکاح منعقد ہوگا یا نہیں۔ حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ یہ نکاح منعقد نہیں ہوگا اور امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ یہ نکاح منعقد ہو جائیگا۔ حضرت امام شافعیؒ اپنے اس مذہب پر حضرت عائشہؓ کی اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں جس کو صاحب اصول الشاشیؒ نے ذکر کیا ہے اور جس کا مطلب یہ ہے کہ اگر کسی عورت نے اپنا نکاح ولی کی اجازت کے بغیر خود کر لیا تو وہ نکاح باطل ہے اور یہ جملہ تین بار فرمایا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ بغیر ولی کی اجازت کے عورتوں کا کیا ہوا نکاح ہرگز منعقد نہیں ہوگا۔ اسی کے ہم معنی ابو موسیٰ رضی اللہ عنہ کی حدیث "لا نکاح الا بولی" ہے۔ یعنی بغیر ولی کے نکاح منعقد نہیں ہوتا ہے۔ حضرت امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ حتیٰ تنکح میں لفظ تنکح خاص ہے اس طور پر کہ یہ لفظ وجود نکاح کے لئے موضوع ہے۔ اور اگر آپ یہ کہیں کہ لفظ تنکح مذکر حاضر اور مؤنث غائب کے درمیان مشترک ہے یعنی یہ لفظ مذکر حاضر اور مؤنث غائب دونوں کے لئے آتا ہے تو یہ خاص کیسے ہوگا یہ تو مشترک ہوگا اور جب یہ مشترک ہے تو اس کو خاص کی مثال میں پیش کرنا کیسے درست ہوگا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ فاعل کی طرف اسناد سے پہلے تو یہ لفظ بلاشبہ مشترک ہے کیونکہ اس میں مذکر حاضر اور مؤنث غائب دونوں کی طرف اسناد کا احتمال ہے لیکن اسناد کے بعد یا تو مؤنث غائب کی طرف مسند ہوگا اور یا مذکر حاضر کی طرف مسند ہوگا

نہ تو دونوں کی طرف مسند ہوگا اور نہ ان دونوں میں سے ایک غیر معین کی طرف مسند ہوگا۔ الحاصل اسناد کے بعد جب ان دونوں میں سے ایک کی طرف مسند ہوگا تو جس ایک کی طرف بھی مسند ہوگا اس کے ساتھ یہ لفظ خاص ہوگا۔ خلاصہ یہ ہے کہ اسناد الی الفاعل سے پہلے لفظ تنکح اگرچہ مشترک ہے لیکن اسناد کے بعد ایک مسند الیہ کے ساتھ خاص ہے۔ اور یہاں لفظ تنکح عورت یعنی مؤنث غائب کی طرف مسند ہے نہ کہ مذکر حاضر کی طرف اور دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "فان طلقها فلا تحل له من بعد حتیٰ تنکح زوجاً غیرہ" یعنی اگر شوہر عورت کو تیسری طلاق دیدے تو اس کے بعد یہ عورت شوہر کیلئے حلال نہیں رہے گی یہاں تک کہ وہ عورت اپنے اس شوہر کے علاوہ دوسرے شوہر سے نکاح نہ کرلے۔ دیکھئے اگر تنکح کی اسناد مؤنث غائب کی طرف ہو تو مطلب درست ہوگا اور اگر مذکر حاضر کی طرف ہو تو مطلب غلط ہوگا، کیونکہ اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ اگر شوہر اپنی بیوی کو تیسری طلاق دیدے تو یہ عورت اس کے لئے حلال نہیں رہے گی یہاں تک کہ تو اے مخاطب نکاح کرے اس شوہر کے علاوہ دوسری بیوی یا دوسرے شوہر سے اور یہ مطلب سراسر غلط ہے۔

الحاصل اس آیت میں نکاح کی اسناد عورت کی طرف کی گئی ہے جو اس پر دال ہے کہ عورت اپنے نکاح میں مستقل ہے ولی وغیرہ کی اجازت کی محتاج نہیں ہے، پس خاص کتاب اللہ یعنی حتیٰ تنکح سے ثابت ہوتا ہے کہ عورتوں کا نکاح بغیر ولی کی اجازت کے منعقد ہوجاتا ہے اور حدیث عائشہ اور حدیث ابو موسیٰ جو اخبار احاد ہیں ان سے ثابت ہوتا ہے کہ بغیر ولی کی اجازت کے عورتوں کا نکاح منعقد نہیں ہوتا ہے اور یہ بات پہلے ذکر کردی گئی ہے کہ خاص کتاب اور خبر واحد کے درمیان تعارض کی صورت میں خاص کتاب اللہ پر عمل کرنا واجب ہوگا اور خبر واحد متروک العمل ہوگی۔ پس اس اصول کی روشنی میں آیت حتیٰ تنکح پر عمل کرنا واجب ہوگا اور عاقلہ بالغہ عورت کا خود اپنا کیا ہوا نکاح جائز ہوگا اور منعقد ہوگا۔ اور حدیث عائشہؓ اور حدیث ابو موسیٰ متروک العمل ہوں گی۔ احناف کے مذہب کی تائید اس آیت کے علاوہ حدیث ابن عباس "الایم احق بنفسها من ولیها" (بیوہ عورت اپنے ولی کے مقابلہ میں اپنے نفس کی زیادہ حقدار ہے) سے بھی ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ اس سے بھی تائید ہوتی ہے کہ حضرت عائشہؓ نے اپنے بھائی عبدالرحمن ابن ابی بکر کی صاحبزادی کا نکاح اپنے بھائی کی عدم موجودگی میں کردیا، پس جب عبدالرحمن آئے تو انہوں نے عائشہؓ کے کئے ہوئے نکاح کو پسند نہیں کیا اور اس کو اچھا نہیں سمجھا مگر اس کے باوجود یہ کہا کہ میں اپنی بہن کے کئے ہوئے نکاح کو رد نہیں کروں گا اگرچہ مجھ کو پسند نہ ہو۔ اور باری تعالیٰ کا قول "لا تعضلوهن ان ینکحن ازواجهن" اور "فاذا بلغن اجلهن فلا جناح علیکم فیما فعلن فی انفسهن بالمعروف" بھی احناف کی تائید کرتا ہے۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ عاقلہ بالغہ حرہ کا نکاح بغیر اذن ولی کے احناف کے نزدیک منعقد ہوجاتا ہے اور شوافع کے نزدیک منعقد نہیں ہوتا تو اس اختلاف پر دوسرے چند مسائل میں بھی اختلاف متفرع ہوگا مثلاً شوافع کے نزدیک جب بغیر اذن ولی کے نکاح منعقد نہیں ہوتا تو ان کے نزدیک اس نکاح کے ساتھ احکام نکاح میں سے کوئی حکم بھی متعلق نہ ہوگا۔ یعنی ایسے نکاح کے بعد نہ تو شوہر کے لئے عورت سے وطی کرنا حلال ہوگا اور نہ ہی شوہر پر مہر، نفقہ اور سکنیٰ لازم ہوگا اور اگر اس شوہر نے اپنی اس بیوی کو طلاق دیدی تو طلاق بھی واقع نہ

ہوگی کیونکہ نکاح منعقد نہ ہونے کی وجہ سے یہ عورت اس کے لئے اجنبیہ ہے اور اجنبیہ پر طلاق واقع نہیں ہوتی ہے اور اگر اس شخص نے اس عورت کو تین طلاقیں دیدیں اور پھر اذنِ ولی کے ساتھ اس سے نکاح کرلیا تو شوافع کے نزدیک یہ نکاح بغیر حلالہ کے جائز ہوگا کیونکہ نکاحِ اول منعقد ہی نہیں ہوا تھا اور جب نکاح اول منعقد نہیں ہوا تو اس عورت پر تین طلاقیں بھی واقع نہ ہوں گی۔ اور جب ایسا ہے تو یہ نکاح جو اذنِ ولی کے ساتھ کیا گیا ہے ایسا ہوگیا گویا کہ ابتداءً کیا ہے لہٰذا یہ نکاح صحیح ہوگا۔ مصنف اصول الشاشی کہتے ہیں کہ مذکورہ تین طلاقوں کے بعد بغیر حلالہ کے نکاح کا صحیح ہونا متقدمین شوافع کا مذہب ہے ورنہ متأخرین شوافع احناف کی طرح اس نکاح کے عدم جواز کے قائل ہیں، احناف کے نزدیک چونکہ بغیر اذنِ ولی کے نکاح منعقد ہوگیا ہے اس لئے ان کے نزدیک اس عورت کے ساتھ شوہر کا وطی کرنا بھی حلال ہوگا اور شوہر پر مہر، نفقہ اور سکنیٰ لازم ہوگا اور اگر شوہر نے طلاق دیدی تو وہ بھی واقع ہوجائے گی اور تین طلاقوں کے بعد بغیر حلالہ کے نکاح بھی جائز نہ ہوگا۔

> وَاَمَّا الْعَامُّ فَنَوْعَانِ عَامٌّ خُصَّ عَنْهُ الْبَعْضُ وَعَامٌّ لَمْ يُخَصَّ عَنْهُ شَيْئٌ فَالْعَامُّ الَّذِيْ لَمْ يُخَصَّ عَنْهُ شَيْئٌ فَهُوَ بِمَنْزِلَةِ الْخَاصِّ فِيْ حَقِّ لُزُوْمِ الْعَمَلِ بِهٖ لَا مُحَالَةَ۔

ترجمہ اور بہر حال عام سو اس کی دو قسمیں ہیں (ایک) وہ عام جس سے بعض افراد کو خاص کرلیا گیا ہو اور (ایک) وہ عام جس سے کوئی فرد خاص نہ کیا گیا ہو، پس وہ عام جس سے کوئی فرد خاص نہ کیا گیا ہو سو وہ خاص کے مرتبہ میں ہے یقینی طور سے اس پر عمل کے لازم ہونے کے حق میں۔

تشریح سابق میں فاضل مصنف نے عام کی تعریف بیان کی تھی کہ عام ہر وہ لفظ ہے جو اپنے معنی موضوع لہٗ کے تمام افراد کو شامل ہو اور یہ شمول خواہ لفظاً ہو جیسا کہ مسلمونَ وغیرہ جمع کے صیغوں میں ہوتا ہے خواہ وہ معنًی ہو جیسا کہ مَن اور مَا میں معنًی شمول ہے۔ یہاں سے مصنفؒ عام کی تقسیم بیان کرنا چاہتے ہیں چنانچہ فرمایا ہے کہ عام کی دو قسمیں ہیں (۱) عام مخصوص منہ البعض (۲) عام غیر مخصوص منہ البعض۔ یعنی ایک عام تو وہ ہے جس کے بعض افراد کو خاص کرلیا گیا ہو اور دوسرا وہ ہے جس کے کسی فرد کو خاص نہ کیا گیا ہو۔ عام مخصوص منہ البعض کا بیان تو آگے آئیگا یہاں عام غیر مخصوص منہ البعض کا بیان ہے۔ چنانچہ فرمایا ہے کہ احناف کے نزدیک عام غیر مخصوص منہ البعض کا حکم یہ ہے کہ وہ مفید یقین ہونے اور لزوم عمل کے حق میں خاص کے مرتبہ میں ہے۔ یعنی جس طرح خاص یقین کا فائدہ دیتا ہے اور اس پر قطعاً اور حتماً عمل کرنا لازم ہوتا ہے اسی طرح عام بھی یقین کا فائدہ دیتا ہے اور اس پر قطعاً اور حتماً عمل کرنا لازم ہوتا ہے۔

حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ عام غیر مخصوص منہ البعض خبر واحد اور قیاس کے مرتبہ میں ہے۔ یعنی جس طرح خبر واحد اور قیاس مفید ظن ہیں اسی طرح عام غیر مخصوص منہ البعض بھی مفید ظن ہے۔ یعنی عام غیر مخصوص منہ البعض کے حکم پر عمل کرنا تو واجب ہوگا لیکن اس پر اعتقاد اور یقین کرنا واجب نہ ہوگا جیسا کہ خبر واحد اور قیاس کے حکم پر عمل کرنا تو واجب

ہوتا ہے لیکن اس پر یقین اور اعتقاد کرنا لازم نہیں ہوتا۔ حضرت امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ کوئی عام ایسا نہیں ہے جو خصوص کا احتمال نہ رکھتا ہو چنانچہ کہا جاتا ہے " مامن عام الا وقد خص منہ البعض " اور احتمال خصوص کے ساتھ قطعیت ثابت نہیں ہوتی لہٰذا عام غیر مخصوص منہ البعض مفید یقین اور مفید قطعیت نہ ہوگا۔ ہاں اگر کوئی عام ایسا ہو جس کے بارے میں دلیل سے یہ بات ثابت ہوگئی ہو کہ اس کا کوئی فرد خاص نہیں کیا گیا ہے اور نہ کیا جا سکتا ہے تو اس کے حکم پر بلا شبہ یقین اور اعتقاد کرنا لازم ہوگا جیسے " ان اللہ بکل شیئ علیم " ایسا عام ہے جس کا کوئی فرد خاص نہیں کیا گیا ہے، یعنی بالدلیل یہ بات ثابت ہے کہ کوئی شیئ اللہ کے علم سے باہر نہیں ہے۔ احناف کی دلیل یہ ہے کہ شمول اور عموم ایسا معنی مقصود ہے جس کے لئے لفظ عام وضع کیا گیا ہے یعنی لفظ عام عموم اور شمول کے لئے وضع کیا گیا ہے اور لفظ جس معنی کے لئے موضوع ہوتا ہے اس معنی پر لفظ کی دلالت قطعی اور حتمی ہوتی ہے لہٰذا شمول اور عموم جو لفظ عام کا معنی موضوع لہ ہے اس پر لفظ عام کی دلالت قطعی اور حتمی ہوگی اس لئے کہ اگر لفظ کی دلالت اس کے معنی موضوع لہ پر قطعی اور حتمی نہ ہو تو وضع کا کوئی فائدہ نہیں ہوگا۔

الحاصل یہ بات ثابت ہوگئی کہ عام غیر مخصوص منہ البعض یقین اور قطعیت کا فائدہ دیتا ہے، عام غیر مخصوص منہ البعض چونکہ یقین اور قطعیت کا فائدہ دیتا ہے، اسی لئے حضرات صحابہؓ نے عمومات نصوص سے استدلال کیا ہے چنانچہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے دو بہنوں کو ملک یمین کے ساتھ وطی میں جمع کرنے کے سلسلہ میں فرمایا ہے کہ ان دونوں بہنوں کو آیت " وماملکت ایمانکم " نے حلال کیا ہے، اس طور پر کہ یہ آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ ہر مملوکہ باندی کیساتھ وطی کرنا حلال ہے خواہ وہ وطی میں اپنی دوسری بہن کے ساتھ جمع ہو یا جمع نہ ہو اور ان دونوں کو آیت " ان تجمعوا بین الاختین " نے حرام کیا ہے کیونکہ یہ آیت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ دو بہنوں کو جمع کرنا حرام ہے خواہ بطریق نکاح ہو خواہ بطریق وطی بملک یمین ہو، ملاحظہ فرمائیے حضرت علی رضی اللہ نے ان دونوں نصوص کے عموم سے استدلال کیا ہے مگر اس استدلال کے نتیجہ میں جمع بین الاختین وطیا بملک الیمین کی حلت اور حرمت میں تعارض ہو گیا اس طور پر کہ پہلی نص (ماملکت ایمانکم) ملک یمین کے ساتھ وطیاً دو بہنوں کو جمع کرنے کی حلت پر دال ہے اور دوسری نص (ان تجمعوا بین الاختین) حرمت پر دال ہے اور حلت وحرمت کے درمیان تعارض کے وقت چونکہ حرمت کو ترجیح دی جاتی ہے اس لئے یہاں بھی حرمت راجح ہوگی۔ اسی طرح رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد جب انصار مدینہ نے " منا امیر ومنکم امیر " (ایک امیر ہمارا ہوگا اور ایک امیر تم قریش کا ہوگا) کا مطالبہ کیا تو دانائے امت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ نے حدیث " الائمۃ من قریش " سنا کر اس جھگڑے کو ختم کیا، اس موقعہ پر صدیق اکبرؓ نے حدیث کے عموم سے استدلال کیا ہے اور یہ فرمایا ہے کہ امامت کبریٰ ہمیشہ قریش ہی میں رہے گی اور قیامت تک مسلمانوں کے خلیفہ اور ائمہ سارے کے سارے قریش ہی میں سے ہوں گے غیر قریش میں سے نہ ہوں گے، حضرات صحابہؓ نے اس استدلال کو قبول کیا اور اسی وقت صدیق اکبرؓ کے ہاتھ پر بیعت کرنا شروع کردی۔ حضرت امام شافعیؒ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ آپ نے جو احتمال ذکر کیا ہے یعنی " مامن عام الا وقد خص منہ البعض " یہ احتمال بلا دلیل ناشی ہے اور جو احتمال ناشی بلا دلیل ہو وہ مفید یقین ہونے سے مانع نہیں ہوتا ہے بلکہ احتمالِ ناشی بالدلیل مفید یقین ہونے سے مانع ہوتا ہے پس جب یہ بات ہے تو مذکورہ احتمالِ خصوص عام کے

مفید یقین ہونے میں مانع نہ ہوگا۔

وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا اِذَا قُطِعَ يَدُ السَّارِقِ بَعْدَ مَا هَلَكَ الْمَسْرُوْقُ عِنْدَهٗ لَا يَجِبُ عَلَيْهِ الضَّمَانُ لِاَنَّ الْقَطْعَ جَزَاءُ جَمِيْعِ مَا اكْتَسَبَهُ السَّارِقُ فَاِنَّ كَلِمَةَ مَا عَامَّةٌ يَتَنَاوَلُ جَمِيْعَ مَا وُجِدَ مِنَ السَّارِقِ وَبِتَقْدِيْرِ اِيْجَابِ الضَّمَانِ يَكُوْنُ الْجَزَاءُ هُوَ الْمَجْمُوْعُ وَلَا يُتْرَكُ الْعَمَلُ بِهٖ بِالْقِيَاسِ عَلَى الْغَصَبِ وَالدَّلِيْلُ عَلٰى اَنَّ كَلِمَةَ مَا عَامَّةٌ مَا ذَكَرَهُ مُحَمَّدٌ اِذَا قَالَ الْمَوْلٰى لِجَارِيَتِهٖ اِنْ كَانَ مَا فِيْ بَطْنِكِ غُلَامًا فَاَنْتِ حُرَّةٌ فَوَلَدَتْ غُلَامًا وَجَارِيَةً لَا تُعْتَقُ

ترجمہ اور اسی بنا پر ہم نے کہا کہ جب چور کے پاس مال مسروق ہلاک ہونے کے بعد چور کا ہاتھ کاٹ دیا گیا تو اس پر ضمان واجب نہ ہوگا کیونکہ قطع ید، چور کے تمام جرائم کی سزا ہے اس لئے کہ کلمۂ ما عام ہے جو چور کے تمام جرموں کو شامل ہے اور ضمان واجب کرنے کی صورت میں سزا، قطع ید اور ضمان کا مجموعہ ہوگی اور غصب پر قیاس کرکے اس پر عمل کو ترک نہیں کیا جائیگا اور اس کی دلیل کہ کلمۂ ما عام ہے وہ ہے جس کو امام محمدؒ نے ذکر کیا ہے کہ جب مولیٰ نے اپنی باندی سے "ان کان ما فی بطنک غلاماً فانت حرۃ" کہا اور باندی نے لڑکا اور لڑکی دونوں کو جنم دیا تو باندی آزاد نہ ہوگی۔

تشریح مصنفؒ نے اس اصول پر کہ عام غیر مخصوص منہ البعض مفید یقین ہوتا ہے اور اس پر قطعاً عمل کرنا واجب ہوتا ہے ایک مسئلہ متفرع کیا ہے۔ مسئلہ یہ ہے کہ اگر چور کے پاس مال مسروق ہلاک ہوگیا اور اس کے بعد چوری کرنے کی وجہ سے اس کا ہاتھ کاٹ دیا گیا تو چور پر مال مسروق کا ضمان واجب ہوگا یا نہیں۔ احناف کہتے ہیں کہ چور پر ضمان واجب نہیں ہوگا اور شوافع کا مذہب یہ ہے کہ ضمان واجب ہوگا، شوافع کی دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کا مال غصب کرلے اور پھر وہ مالِ مغصوب غاصب کے پاس ہلاک ہوجائے تو غاصب پر اس ہلاک شدہ مالِ مغصوب کا ضمان واجب ہوتا ہے لہٰذا اس پر قیاس کرتے ہوئے شوافع فرماتے ہیں کہ ہلاک شدہ مالِ مسروق کا ضمان بھی چور پر واجب ہوگا۔ احناف کی دلیل یہ ہے کہ باری تعالیٰ کے قول "فاقطعوا ایدیہما جزاءً بما کسبا" میں کلمۂ ما عام ہے اور اس کے عموم کا تقاضہ یہ ہے کہ قطعِ ید چور کے تمام جرموں کی سزا ہو یعنی چوری اور مال کا ہلاک ہونا دونوں کے مجموعہ کی سزا، قطع ید ہو اور ضمان واجب کرنے کی صورت میں قطع ید اور ضمان دونوں کا مجموعہ چور کی سزا ہوگی یعنی قطعِ ید چوری کی سزا ہوگی اور ضمان مال ہلاک ہونے کی سزا ہوگا اور اس صورت میں عام کا موجَب باطل ہوجائیگا یعنی عام کے عموم پر عمل نہیں ہوگا حالانکہ عام غیر مخصوص منہ البعض کے عموم پر عمل کرنا حتماً اور قطعاً لازم ہے، پس عام کے موجَب پر قطعاً عمل کے لازم ہونے کی وجہ سے احناف نے کہا کہ مال مسروق کے ہلاک ہونے کی صورت میں چور پر صرف قطع ید واجب ہوگا ضمان واجب نہ ہوگا، اور رہا شوافع کا غصب پر قیاس کرنا تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس قیاس پر عمل کرنے کی صورت میں عام کتاب اللہ پر عمل ترک ہوجائیگا حالانکہ قیاس کی وجہ سے عام کتاب اللہ پر عمل کو ترک کرنا جائز نہیں ہے، یعنی عام کتاب اللہ کے مقابلہ میں قیاس متروک ہوتا ہے عام کتاب اللہ متروک

نہیں ہوتا۔ صاحب اصول الشاشی نے کلمۂ ما کے عام ہونے پر امام محمدؒ کے قول سے استدلال کیا ہے چنانچہ کہا ہے کہ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنی باندی سے کہا "ان کان مافی بطنک غلاما فانت حرۃ" اور باندی نے لڑکا اور لڑکی دونوں کو ایک حمل سے جَن دیا تو باندی آزاد نہ ہوگی اور وجہ اس کی یہ ہے کہ باندی کے آزاد ہونے کی شرط یہ ہے کہ اس کے پیٹ میں موجود سارے کا سارا لڑکا ہو یعنی اس کے پیٹ میں صرف لڑکا ہو اور اس صورت میں ایسا نہیں ہے، یعنی اس کے پیٹ میں موجود تمام کا تمام لڑکا نہیں ہے بلکہ لڑکا اور لڑکی دونوں ہیں۔ الحاصل لڑکا اور لڑکی دونوں کو جنم دینے کی صورت میں چونکہ شرط نہیں پائی گئی اس لئے باندی آزاد نہ ہوگی۔

یہ بات یاد رہے کہ حضرت امام محمدؒ جس طرح ائمۂ فقہ میں سے ہیں اسی طرح ائمۂ لغت میں سے بھی ہیں لہٰذا ان کا قول جس طرح فقہ میں حجت ہوتا ہے اسی طرح لغت میں بھی حجت ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے مصنفِ کتاب نے کلمۂ ما کے عموم پر امام محمدؒ کے قول سے استدلال کیا ہے۔

(فوائد) مسئلہ کی وضاحت کے لئے عرض ہے کہ مال مسروق اگر چور کے پاس موجود ہو تو اس کو بالاتفاق مالک کیطرف لوٹایا جائیگا اسی طرح اگر چور نے وہ مال فروخت کر دیا یا اس کو ہبہ کر دیا تو بھی مشتری اور موہوب لہ سے واپس لے کر مالک کی طرف لوٹانا ضروری ہوگا۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک مال مسروق ہلاک ہوا ہو یا ہلاک کیا ہو دونوں صورتوں میں چور پر ضمان واجب ہوگا۔ اور ظاہر الروایۃ کے مطابق حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مال مسروق ہلاک ہوا ہو یا چور نے ہلاک کیا ہو دونوں صورتوں میں چور پر ضمان واجب نہ ہوگا، دلیل عبدالرحمن بن عوفؓ سے نسائی میں مروی ہے "لا یغرم صاحب سرقۃ اذا اقیم علیہ الحد" یعنی جب حد قائم کر دی گئی تو چور پر ضمان واجب نہیں کیا جاتا ہے۔ یہ حدیث اپنے اطلاق کی وجہ سے اس پر دلالت کرتی ہے کہ قطع ید کے بعد چور مال کا ضامن نہ ہوگا خواہ مال ہلاک ہوا ہو یا اس نے مال ہلاک کیا ہو۔

اور امام ابوحنیفہؒ سے حسن بن زیاد کی روایت یہ ہے کہ اگر مال مسروق ہلاک ہوا ہے تو چور پر ضمان واجب نہ ہوگا اور اگر اس نے مالِ مسروق ہلاک کیا ہے تو اس پر ضمان واجب ہوگا اس روایت کی دلیل یہ ہے کہ جب چوری کی پاداش میں چور کا ہاتھ کاٹ دیا گیا تو چوری کی جنایت ختم ہوگئی اور مال مسروق چور کے پاس بلا جنایت رہا اور جب ایسا ہے تو یہ مال چور کے قبضہ میں بمنزلہ ودیعت کے ہوگیا اور ودیعت کی صورت میں ہلاک ہونا تو موجب ضمان نہیں ہوتا۔ البتہ ہلاک کرنا موجب ضمان ہوتا ہے۔ پس اس طرح یہاں بھی مال مسروق کا ہلاک ہونا تو موجب ضمان نہیں ہوگا البتہ ہلاک کرنا موجب ضمان ہوگا۔

وَبِمِثْلِهٖ نَقُوْلُ فِیْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی فَاقْرَؤُا مَا تَیَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ فَاِنَّهٗ عَامٌّ فِیْ جَمِیْعِ مَا تَیَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ وَمِنْ ضَرُوْرَتِهٖ عَدَمُ تَوَقُّفِ الْجَوَازِ عَلٰی قِرْاَءَةِ الْفَاتِحَةِ وَجَاءَ فِی الْخَبَرِ اَنَّهٗ قَالَ لَا صَلٰوةَ اِلَّا بِفَاتِحَةِ الْکِتَابِ فَعَمِلْنَا بِهِمَا عَلٰی وَجْهٍ لَا یَتَغَیَّرُ بِهٖ حُکْمُ الْکِتَابِ بِاَنْ نَحْمِلَ الْخَبَرَ عَلٰی نَفْیِ الْکَمَالِ حَتّٰی یَکُوْنَ مُطْلَقُ الْقِرْاَءَةِ فَرْضًا بِحُکْمِ الْکِتَابِ وَقِرَاءَةُ الْفَاتِحَةِ وَاجِبَةٌ بِحُکْمِ الْخَبَرِ۔

ترجمہ اور ہم اس کے مثل باری تعالیٰ کے قول " فاقرؤا ماتیسر من القرآن " میں کہتے ہیں، کیونکہ کلمۂ ما قرآن کے اس تمام حصہ کو عام ہے جو آسان ہو اور اس کے لئے لازم ہے کہ جوازِ صلوٰۃ قرأتِ فاتحہ پر موقوف نہ ہو اور حدیث میں آیا ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ سورۂ فاتحہ کے بغیر نماز نہیں ہوگی۔ پس ہم نے ان دونوں پر اس طریقہ سے عمل کیا کہ اس سے حکم کتاب متغیر نہ ہو بایں طور کہ ہم خبر کو نفیٔ کمال پر محمول کریں گے یہاں تک کہ حکم کتاب سے مطلق قرأت فرض ہوگی اور حکم خبر سے فاتحہ کی قرأت واجب ہوگی۔

تشریح مصنفؒ فرماتے ہیں کہ جس طرح "بما کسبا" میں کلمۂ ما عام ہے اسی طرح " فاقرؤا ماتیسر من القرآن " میں بھی کلمۂ ما قرآن کے ہر اس حصہ کو عام ہے جس کا پڑھنا آسان ہو، سورۂ فاتحہ ہو یا اس کے علاوہ ہو۔ اور یہ آیت چونکہ نماز کے بارے میں وارد ہوئی ہے اس لئے اس کا مطلب یہ ہوگا کہ قرآن پاک کے جس حصہ کا پڑھنا بھی آسان ہو نماز میں اس کو پڑھا کرو، اور جب ایسا ہے تو نمازی نماز میں قرآن پاک کا جو بھی حصہ پڑھے گا وہ کافی ہو جائیگا اور اس عموم کے لئے یہ بات لازم ہے کہ نماز کا جواز سورۂ فاتحہ کی قرأت پر موقوف نہ ہو۔ الحاصل اس آیت میں کلمۂ ما کا عموم اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ نماز میں سورۂ فاتحہ کا پڑھنا ضروری نہیں ہے اور حدیث میں آیا ہے " لاصلوٰۃ الّا بفاتحۃ الکتاب " اور یہاں کلمۂ لا نفیٔ وجود کے لئے ہے، لہٰذا حدیث کا مطلب یہ ہوگا کہ نماز سورۂ فاتحہ کے بغیر شرعاً موجود نہیں ہوگی اور سورۂ فاتحہ کے بغیر نماز کا شرعاً موجود نہ ہونا اس بات کا مقتضی ہے کہ نماز کا جواز سورۂ فاتحہ کی قرأت پر موقوف ہو، یعنی اس کے پڑھے بغیر نماز جائز نہ ہو۔ الحاصل آیت کا عموم اس پر دلالت کرتا ہے کہ نماز میں سورۂ فاتحہ کا پڑھنا ضروری نہیں ہے اور حدیث اس پر دلالت کرتی ہے کہ نماز میں سورۂ فاتحہ کا پڑھنا ضروری ہے اس کے پڑھے بغیر نماز ہی درست نہ ہوگی۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ تعارض کے باوجود چونکہ آیت اور حدیث دونوں پر عمل کرنا ممکن ہے اس لئے ہم دونوں پر اس طور سے عمل کریں گے کہ کتاب اللہ کے حکم میں کوئی تغیر واقع نہیں ہوگا چنانچہ ہم حدیث کو نفیٔ کمال پر محمول کریں گے اور یہ کہیں گے کہ حدیث کا مطلب یہ ہے " لاصلوٰۃ کاملۃ الّا بفاتحۃ الکتاب " سورہ فاتحہ کے بغیر نماز کامل نہیں ہوگی۔ اور جب ایسا ہے تو آیت کی وجہ سے مطلق قرأت فرض ہوگی اور حدیث کی وجہ سے فاتحہ کی قرأت واجب ہوگی۔

(فوائد) اس موقع پر چند اعتراضات اور ان کے جوابات کا نقل کرنا چونکہ مفید معلوم ہوتا ہے اس لئے ان کو بھی زیب قرطاس کیا جاتا ہے۔ پہلا اعتراض تو یہ ہے کہ ماتیسر من القرآن کے عموم سے مادون الآیۃ کو خاص کیا گیا ہے، یہی وجہ ہے کہ مادون الآیۃ کی قرأت سے نماز جائز نہیں ہوتی اور جب اس آیت کے عموم سے مادون الآیۃ کو خاص کر لیا گیا تو یہ عام مخصوص منہ البعض ہوگا اور عام مخصوص منہ البعض مفید ظن ہوتا ہے لہٰذا یہ آیت مفید ظن ہوگی۔ اور مفید ظن نص سے فرضیت ثابت نہیں ہوتی ہے لہٰذا اس آیت سے مطلق قرأت کی فرضیت ثابت نہ ہوگی، اس کا جواب یہ ہے کہ " مادون الآیۃ " پر عرفاً قرأتِ قرآن کا اطلاق نہیں کیا جاتا ہے یہی وجہ ہے کہ مادون الآیۃ کے قاری کو قاریٔ قرآن نہیں کہا جاتا ہے، اور جنبی اور حائضہ کے لئے مادون الآیۃ کی قرأت کرنا حرام نہیں ہے کیونکہ مادون الآیۃ کی قرأت حدیث " لایقرأ القرآن حائض وجنب " کے تحت داخل نہیں ہے، پس جب نص یعنی " ماتیسر من القرآن " مادون

الآیت کو شامل نہیں ہے تو مادون الآیت اس نفس آیت سے مخصوص بھی نہ ہوگی اور جب ایسا ہے تو ماتیسر من القرآن عام غیر مخصوص منہ البعض ہوگا نہ کہ مخصوص منہ البعض، اور جب یہ آیت عام غیر مخصوص منہ البعض ہے تو مفید یقین ہوگی اور اس سے مطلق قرأت کی فرضیت کو ثابت کرنا درست ہوگا۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ فاقرؤا ماتیسر من القرآن میں کلمۂ ما، موصول اور نکرہ بمعنی شئی کے درمیان مشترک ہے یعنی یہ کلمۂ ما موصولہ بمعنی الذی بھی ہو سکتا ہے اور شئی کے معنی میں نکرہ بھی ہو سکتا ہے۔ اور ما موصولہ تو عام ہوتا ہے مگر ما نکرہ بمعنی شئی عام نہیں ہوتا ہے کیونکہ شئی کسی ایک فرد کو شامل ہوتی ہے تمام افراد کو شامل نہیں ہوتی اور آپ غور کریں تو یہ معلوم ہوگا کہ یہاں کلمۂ ماشئی کے معنی میں نکرہ ہے کیونکہ اگر کلمہ ما موصولہ ہوتا اور عام ہوتا تو نمازی کے لئے جمیع ماتیسر من القرآن کی قرأت کرنا واجب ہوتا اور بہت سے نمازی ایسے ہیں جن کے لئے نصف قرآن آسان ہے بلکہ اس سے بھی زیادہ آسان ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ نماز میں جمیع ماتیسر من القرآن کی قرأت کسی کے نزدیک بھی واجب نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو معلوم ہوگیا کہ یہاں کلمۂ ما عام نہیں ہے یعنی موصولہ نہیں ہے اور جب یہاں کلمۂ ما عام نہیں ہے تو اس کو عام کی مثال میں پیش کرنا کیسے درست ہوگا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اس جگہ کلمۂ ما اگرچہ شئی کے معنی میں ہے لیکن صفتِ عام یعنی تیسّر کے ساتھ موصوف ہے اور موصوف بصفتِ عام بھی تمام افراد کو عام ہوتا ہے لہٰذا یہاں کلمۂ ماشئی کے معنی میں نکرہ ہونے کے باوجود عام ہوگا اور مطلب یہ ہوگا "فاقرؤا کل آیۃ تیسّر"۔ تیسرا اعتراض یہ ہے کہ یہ آیت تہجد کی نماز کے بارے میں نازل ہوئی ہے اور تہجد کی نماز کی فرضیت منسوخ ہوگئی ہے لہٰذا اس آیت سے استدلال کرنا کیسے درست ہوگا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اعتبار عموم لفظ کا ہوتا ہے نہ کہ خصوص واقعہ کا۔ اور آیت کے الفاظ کسی ایک نماز کے ساتھ خاص نہیں ہیں اگرچہ آیت کا شانِ نزول خاص ہے پس عموم لفظ کا اعتبار کرتے ہوئے استدلال کرنا درست ہے۔ جمیل احمد غفرلہ ولوالدیہ۔

وَقُلْنَا كَذٰلِكَ فِىْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَلَا تَاْكُلُوْا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ، اِنَّهٗ يُوْجِبُ حُرْمَةَ مَتْرُوْكِ التَّسْمِيَةِ عَامِدًا وَجَاءَ فِى الْخَبَرِ اَنَّهٗ عَلَيْهِ السَّلَامُ سُئِلَ عَنْ مَتْرُوْكِ التَّسْمِيَةِ عَامِدًا فَقَالَ كُلُوْهُ فَاِنَّ تَسْمِيَةَ اللّٰهِ تَعَالٰى فِىْ قَلْبِ كُلِّ امْرِءٍ مُسْلِمٍ فَلَا يُمْكِنُ التَّوْفِيْقُ بَيْنَهُمَا لِاَنَّهٗ لَوْ ثَبَتَ الْحِلُّ بِتَرْكِهَا عَامِدًا لَثَبَتَ الْحِلُّ بِتَرْكِهَا نَاسِيًا فَحِيْنَئِذٍ يَرْتَفِعُ حُكْمُ الْكِتَابِ فَيُتْرَكُ الْخَبَرُ۔

ترجمہ اور اسی طرح باری تعالیٰ کے قول "ولا تاکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیہ" میں ہم نے کہا کہ یہ قول متروک التسمیہ عامداً کی حرمت کو ثابت کرتا ہے حالانکہ حدیث میں آیا ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم سے متروک التسمیہ عامداً کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا اُسے کھاؤ کیونکہ ہر مسلمان کے دل میں اللہ کا نام ہے پس ان دونوں کے درمیان تطبیق ممکن نہ ہوگی کیونکہ اگر ترک تسمیہ عامداً کی صورت میں ذبیحہ کی حلّت ثابت ہوگئی

تو اس حدیث سے ترک تسمیہ ناسیاً کی صورت میں ذبیحہ کی حلت (بدرجۂ اولی) ثابت ہوگی، بس اس وقت حکم کتاب مرتفع ہو جائیگا لہذا خبر کو ترک کر دیا جائیگا۔

تشریح مصنفؒ فرماتے ہیں کہ عام غیر مخصوص منہ البعض چونکہ قطعی ہے اور ظنی، قطعی کے معارض نہیں ہوتا اس لئے ہم کہتے ہیں کہ حدیث کلوہ فان تسمیۃ اللہ فی قلب کل امرأ مسلم کی وجہ سے متروک التسمیۃ عامداً کا کھانا جائز نہ ہوگا۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ اگر مسلمان نے ذبح کرتے وقت تسمیہ عمداً یا بھول کر چھوڑ دیا تو اس کے اس ذبیحہ کے بارے میں اختلاف ہے کہ اس کا کھانا حلال ہے یا حرام ہے؟ چنانچہ حضرت امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اگر عمداً تسمیہ ترک کیا گیا ہے تو اس کا کھانا حرام ہے اور اگر ناسیاً ترک کیا گیا ہے تو اس کا کھانا حلال ہے۔ امام مالکؒ کے نزدیک دونوں صورتوں میں حرام ہے۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک دونوں صورتوں میں حلال ہے۔ حضرت امام مالکؒ کی دلیل تو یہ ہے کہ آیت ولا تاکلوا مما الخ میں کلمۂ ما عام ہے جو متروک التسمیۃ عامداً اور ناسیاً دونوں کو شامل ہے اور مطلب یہ ہے کہ نہ تو اُس کے کھانے کی اجازت ہے جس پر عمداً اللہ کا نام ذکر نہ کیا گیا ہو، اور نہ اس کو جس پر ناسیاً اللہ کا نام ذکر نہ کیا گیا ہو۔ حضرت امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم سے متروک التسمیۃ عامداً کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ نے جواب میں فرمایا کلوہ فان تسمیۃ اللہ فی قلب کل امرأ مسلم، اُسے کھاؤ کیونکہ اللہ کا نام ہر مسلمان کے دل میں ہوتا ہے، اور ایک دوسری حدیث میں ہے "المؤمن یذبح علی اسم اللہ سمّی اولم یسمّ" مؤمن اللہ کے نام پر ہی ذبح کرتا ہے بسم اللہ پڑھے یا نہ پڑھے۔

امام اعظمؒ کی دلیل یہ ہے کہ آیت "ولا تاکلوا مما" میں کلمۂ ما عام ہے جو بظاہر متروک التسمیۃ عامداً اور ناسیاً دونوں کو شامل ہے لیکن اگر آپ غور کریں تو معلوم ہوگا کہ آیت متروک التسمیہ ناسیاً کو شامل نہیں ہے، ایک تو اس وجہ سے کہ ناسی حکماً ذاکر ہوتا ہے کیونکہ نسیان ایک عذر شرعی ہے جس کو حدیث "رفع عن امتی الخطاء والنسیان" کی وجہ سے معاف کر دیا گیا ہے اور ذابح چونکہ مسلمان ہے اور اس کا مسلمان ہونا ذکر اللہ کا داعی ہے اس لئے عذر نسیان کی وجہ سے اس کے مسلمان ہونے کو ذکر کے قائم مقام کر کے کہا گیا ہے کہ ناسی حکماً ذاکر ہے اور جب ناسی حکماً ذاکر ہے تو ناسی مما لم یذکر اسم اللہ علیہ کے تحت نہیں آئیگا اور یہ آیت ناسی کو شامل نہ ہوگی۔ دوم اس وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ نے لم یُذکر فرمایا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ عمداً ذکر نہ کیا گیا ہو، لم یتذکر نہیں فرمایا جس کا مطلب یہ ہے کہ یاد نہ آیا ہو، یعنی ناسیاً ذکر نہ کیا ہو۔ الحاصل یہ آیت متروک التسمیہ ناسیاً کو شامل نہیں ہے اسی وجہ سے مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ یہ آیت متروک التسمیہ عامداً کی حرمت کو ثابت کرتی ہے اور جب ایسا ہے کہ یہ آیت متروک التسمیہ عامداً کی حرمت پر دال ہے اور حدیث "کلوہ فان تسمیۃ اللہ فی قلب کل امرأ مسلم چونکہ متروک التسمیہ عامداً کے سلسلہ میں سوال کے جواب میں واقع ہے اس لئے یہ حدیث متروک التسمیہ عامداً کی حلت پر دال ہے اور جب یہ بات ہے تو آیت اور حدیث کے درمیان تعارض واقع ہو گیا اور دونوں پر عمل کرنا بھی ممکن نہیں ہے، یعنی یہ بھی ممکن نہیں ہے کہ آیت اور روایت دونوں پر بیک وقت عمل کیا جاسکے اس لئے کہ اگر حدیث کی وجہ سے یہ مان لیا جائے کہ ترک تسمیہ عامداً کی صورت میں ذبیحہ حلال ہے تو ترک تسمیہ ناسیاً کی صورت میں بدرجۂ اولی حلال ہوگا کیونکہ ناسی کا عذر عامد کے عذر سے بڑھ کر ہے، اور جب حدیث کی وجہ

سے متروک التسمیہ عامداً اور ناسیاً دونوں کا حلال ہونا ثابت ہوگیا۔ تو اس حدیث سے کتاب اللہ یعنی آیت ولا تاکلوا مما الآیۃ کے حکم کا مرتفع اور منسوخ ہونا لازم آئیگا حالانکہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ عام غیر مخصوص منہ البعض قطعی ہوتا ہے اور خبر واحد ظنی ہوتی ہے اور قطعی ظنی سے منسوخ نہیں ہوتا ہے بلکہ قطعی کے مقابلہ میں ظنی کو ترک کر دیا جاتا ہے لہذا یہاں بھی آیت ولا تاکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیہ کے مقابلہ میں خبر واحد متروک ہوگی اس پر عمل نہیں کیا جائیگا۔

وَكَذٰلِكَ قَوْلُهٗ تَعَالٰى وَاُمَّهٰتُكُمُ الّٰتِىْٓ اَرْضَعْنَكُمْ يَقْتَضِىْ بِعُمُوْمِهٖ حُرْمَةَ نِكَاحِ الْمُرْضِعَةِ وَقَدْ جَآءَ فِى الْخَبَرِ لَا تُحَرِّمُ الْمَصَّةُ وَلَا الْمَصَّتَانِ وَلَا الْاِمْلَاجَةُ وَلَا الْاِمْلَاجَتَانِ فَلَمْ يُمْكِنِ التَّوْفِيْقُ بَيْنَهُمَا فَيُتْرَكُ الْخَبَرُ۔

ترجمہ اور اسی طرح باری تعالیٰ کا قول وامہاتکم التی ارضعنکم اپنے عموم کی وجہ سے دودھ پلانے والی کے نکاح کی حرمت کا (مقتضی) ہے اور حدیث میں آیا ہے کہ ایک مرتبہ چوسنا اور دو مرتبہ چوسنا اور ایک مرتبہ پستان کو منہ میں داخل کرنا اور دو مرتبہ داخل کرنا حرام نہیں کرتا ہے۔ پس ان دونوں کے درمیان توفیق (تطبیق) ممکن نہیں ہے لہذا حدیث کو ترک کر دیا جائیگا۔

تشریح مصنفؒ فرماتے ہیں کہ عام غیر مخصوص منہ البعض کے مقابلہ میں خبر واحد کے متروک ہونے کی ایک مثال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان عورتوں کا ذکر کرتے ہوئے جن کے ساتھ نکاح کرنا حرام ہے فرمایا ہے کہ تمہاری وہ مائیں بھی تم پر حرام ہیں جنھوں نے تم کو دودھ پلایا ہے۔ اس آیت کا عموم اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ دودھ پینے والے بچہ پر دودھ پلانے والی مطلقاً حرام ہو خواہ اس نے بچہ کو تھوڑا دودھ پلایا ہو خواہ زیادہ دودھ پلایا ہو یعنی مطلقاً رضاعت اور دودھ پلانا حرمت کو ثابت کرتا ہے یہی احناف کا مذہب ہے اور یہ ہی امام مالکؒ اور امام احمدؒ کی ایک روایت ہے لیکن حدیث اس کے خلاف ہے چنانچہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے لا تحرم المصۃ ولا المصتان اور ام الفضل رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے لا تحرم الاملاجۃ ولا الاملاجتان مروی ہے۔ مصۃ (چوسنا) رضیع یعنی دودھ پینے والے بچہ کا فعل ہے اور املاجۃ (پستان کو بچہ کے منہ میں داخل کرنا) مرضعہ یعنی دودھ پلانے والی کا فعل ہے۔ دونوں حدیثوں کا مطلب یہ ہے کہ اگر بچہ نے ایک یا دو مرتبہ عورت کے پستان کو چوس لیا یا عورت نے ایک یا دو مرتبہ دودھ پلانے کے لئے بچہ کے منہ میں اپنا پستان داخل کر دیا تو حرمت رضاعت ثابت نہیں ہوگی بلکہ اس سے زیادہ دودھ پلانے سے حرمت رضاعت ثابت ہوگی جیسا کہ حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ حرمت رضاعت کم از کم پانچ گھونٹ پلانے سے ثابت ہوگی۔ الحاصل آیت کے عموم سے مطلق رضاعت کا سبب حرمت ہونا ثابت ہوتا ہے اور حدیث اس بات پر دال ہے کہ رضاعت کی مقدار قلیل مثلاً ایک گھونٹ اور دو گھونٹ حرمت کا سبب نہیں ہیں اور یہ کھلا ہوا تعارض ہے اور آیت اور حدیث دونوں کے درمیان توفیق اور تطبیق بھی

ممکن نہیں ہے یعنی ایک وقت میں دونوں پر عمل کرنا بھی ممکن نہیں ہے لہٰذا ایسی صورت میں مذکورہ اصول کے مطابق حدیث کو ترک کر دیا جائیگا اور آیت کے عموم پر عمل کرنا واجب ہوگا۔

اس موقعہ پر ایک اعتراض کیا جاسکتا ہے وہ یہ کہ مدتِ رضاعت کے بعد دودھ پلانے سے بالاتفاق حرمتِ رضاعت ثابت نہیں ہوتی ہے لہٰذا یہ آیت عام مخصوص منہ البعض ہوئی اور عام مخصوص منہ البعض ظنی ہوتا ہے اور خبر واحد ظنی کے معارض ہو سکتی ہے، یعنی خبر واحد کے ذریعہ ظنی چیز کی تخصیص جائز ہے۔ لہٰذا مذکورہ حدیث سے آیتِ مذکورہ کی تخصیص جائز ہوگی اور مطلب یہ ہوگا کہ زیادہ دودھ پلانے سے تو حرمتِ رضاعت ثابت ہوگی لیکن کم دودھ پلانے کی صورت میں حرمت ثابت نہ ہوگی حالانکہ احناف اس کے قائل نہیں ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مدتِ رضاعت کے بعد دودھ پلانا اس آیت میں داخل نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے دودھ پلانے والی عورتوں کو امہات کے لفظ کے ساتھ ذکر کیا ہے اور لغت میں اُمّ کے معنی چونکہ اصل کے ہیں اس لئے امہات سے اصول مراد ہوں گے، اور دودھ پلانے والی عورتیں اصول اسی وقت ہو سکتی ہیں جبکہ دودھ پلانے بچے ان کے فروع اور ان کا جزء ہوں۔ الحاصل امہات کا لفظ اس بات پر دال ہے کہ دودھ پینے والے بچے دودھ پلانے والیوں کا بعض اور جزء ہیں اور یہ بات مسلّم ہے کہ بعضیت اور جزئیت ہڈی اور گوشت کے بڑھنے سے ثابت ہوتی ہے، یعنی دودھ پینے سے اگر بچہ کی ہڈیوں اور گوشت میں اضافہ ہوگا تو جزئیت ثابت ہوگی، اور دودھ پینے والا بچہ دودھ پلانے والی کا جزء ہوگا ورنہ نہیں۔ اور اس پر سب کا اتفاق ہے کہ مدتِ رضاعت میں دودھ پینے سے بچہ کے بدن میں نشو ونما ہوتا ہے لیکن مدتِ رضاعت کے بعد دودھ پینے سے نشو ونما نہیں ہوتا بلکہ اس چیز سے نشو ونما ہوتا ہے جس کو وہ اپنی غذا بناتا ہے اور جب ایسا ہے تو مدتِ رضاعت کے بعد رضاعت کے بعد دودھ پینے سے مرضعہ اور رضیع کے درمیان جزئیت ثابت نہ ہوگی۔ اور جب مدتِ رضاعت کے بعد دودھ پینے سے جزئیت ثابت نہیں ہوتی تو مرضعہ رضیع کی ام (اصل) بھی نہ ہوگی اور جب مدت رضاعت کے بعد دودھ پینے سے مرضعہ رضیع کی اُم نہیں ہوئی تو مدتِ رضاعت کے بعد دودھ پلانا اس آیت کے تحت داخل نہ ہوگا۔ اور جب مدتِ رضاعت کے بعد دودھ پلانا اس آیت میں داخل نہیں ہے تو آیت سے اس صورت کو خاص کرنے کا بھی سوال پیدا نہ ہوگا اور جب ایسا ہے تو یہ آیت عام مخصوص منہ البعض کے قبیل سے نہ ہوگی بلکہ عام غیر مخصوص منہ البعض کے قبیل سے ہوگی اور جب یہ آیت عام غیر مخصوص منہ البعض کے قبیل سے ہے اور عام غیر مخصوص منہ البعض قطعی ہوتا ہے تو خبر واحد جو ظنی ہوتی ہے وہ اس کے معارض نہ ہوگی اور اس کے ذریعہ اس آیت کی تخصیص جائز نہ ہوگی۔

وَاَمَّا الْعَامُّ الَّذِیْ خُصَّ عَنْہُ الْبَعْضُ فَحُکْمُہٗ اَنَّہٗ یَجِبُ الْعَمَلُ بِہٖ فِی الْبَاقِیْ مَعَ الْاِحْتِمَالِ فَاِذَا قَامَ الدَّلِیْلُ عَلٰی تَخْصِیْصِ الْبَاقِیْ یَجُوْزُ تَخْصِیْصُہٗ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ وَ الْقِیَاسِ اِلٰی اَنْ یَّبْقَی الثَّلٰثُ وَبَعْدَ ذٰلِکَ لَا یَجُوْزُ تَخْصِیْصُہٗ فَیَجِبُ الْعَمَلُ بِہٖ۔

ترجمہ اور وہ عام جس سے بعض افراد کو خاص کیا گیا ہو اسکا حکم یہ ہے کہ تخصیص کے احتمال کے ساتھ باقی افراد

میں اس پر عمل کرنا واجب ہے پس جب باقی کی تخصیص پر دلیل قائم ہو تو خبر واحد یا قیاس سے اس کی تخصیص جائز ہوگی یہاں تک کہ تین افراد باقی رہیں اور اس کے بعد تخصیص جائز نہ ہوگی پس اس پر عمل کرنا واجب ہوگا۔

تشریح یہاں سے مصنفؒ عام کی دوسری قسم یعنی عام مخصوص منہ البعض کی تعریف اور اس کا حکم بیان کرنا چاہتے ہیں۔ پہلے آپ یہ ذہن نشین کریں کہ لغت میں مجموعہ افراد کے حکم سے بعض افراد کے حکم کو الگ کرنے کا نام تخصیص ہے اور اصطلاح میں عام کو کلام مستقل موصول کے ذریعہ اس کے بعض افراد پر منحصر کرنے کا نام تخصیص ہے، یعنی کلام مستقل موصول کے ذریعہ بعض افراد کو خارج کرنا اور بعض کو اس کے تحت باقی رکھنا تخصیص ہے، اور کلام مستقل وہ کلام کہلاتا ہے جو مفید حکم ہو اور مفید حکم ہونے میں کسی کا محتاج نہ ہو، اور کلام موصول سے مراد یہ ہے کہ عام اور مخصص دونوں کا تلفظ ایک ساتھ ہو چنانچہ اگر عام کا تلفظ ایک مرتبہ میں کیا گیا اور مخصص کا تلفظ دوسری مرتبہ میں کیا گیا تو یہ اصطلاحاً تخصیص نہیں کہلائیگا بلکہ نسخ کہلائیگا۔ تخصیص کی تعریف میں کلام کی قید کے ذریعہ عقل اور عادت کو خارج کیا گیا ہے یعنی اگر عقل یا عادت کے ذریعہ عام کے بعض افراد کو خارج کر دیا گیا تو یہ اصطلاح میں تخصیص نہ ہوگی۔ اور کلام کے بعد مستقل کی قید کے ذریعہ استثناء اور صفت سے احتراز کیا گیا ہے چنانچہ استثناء اور صفت کے ذریعہ اگر عام کے بعض افراد کو خارج کیا گیا ہو تو وہ اصطلاحاً تخصیص نہ ہوگی۔ اور موصول کی قید کے ذریعہ نسخ سے احتراز کیا گیا ہے، یعنی مخصص کا تلفظ اگر عام کے بعد متراخیاً کیا گیا ہے تو وہ نسخ کہلائیگا تخصیص نہیں کہلائے گی۔

یہ بات یاد رہے کہ تخصیص کی یہ تعریف احنافؒ نے کی ہے ورنہ امام شافعیؒ کے نزدیک مخصص غیر کلام ہو یا کلام ہو اور پھر کلام مستقل ہو یا غیر مستقل ہو اور متصل ہو یا منفصل ہو تمام صورتوں میں اس کا نام تخصیص ہی ہوگا کیونکہ امام شافعیؒ کے نزدیک عام کو اس کے بعض افراد پر منحصر کرنے کا نام تخصیص ہے، یہ منحصر کرنا کلام کے ذریعہ ہو یا غیر کلام کے ذریعہ اور پھر کلام مستقل کے ذریعہ ہو یا کلام غیر مستقل کے ذریعہ ہو اور کلام موصول کے ذریعہ ہو یا کلام مفصول کے ذریعہ ہو۔ الحاصل عام کی ایک قسم وہ ہے جس سے بعض افراد کو خاص کر لیا گیا ہو اس کے حکم میں علماء اصول کے تین قول ہیں: پہلا قول شیخ ابوالحسن کرخیؒ، ابو عبداللہ جرجانیؒ اور عیسیٰ بن ابانؒ کا ہے، یہ حضرات فرماتے ہیں کہ تخصیص کے بعد عام حجت نہیں رہتا ہے نہ حجت قطعیہ رہتا ہے اور نہ حجت ظنیہ رہتا ہے، یعنی تخصیص کے بعد عام پر عمل کرنا واجب نہ ہوگا بلکہ اس سلسلہ میں توقف کرنا واجب ہوگا مخصوص (جن افراد کو خاص کیا گیا ہے) معلوم ہو جیسا کہ اقتلوا المشرکین ولا تقتلوا اھل الذمۃ میں مخصوص معلوم ہے۔ یا مجہول ہو جیسا کہ اقتلوا المشرکین ولا تقتلوا بعضھم میں مخصوص مجہول ہے۔ دوسرا مذہب عامۃ العلماء کا یہ ہے کہ یہ حضرات فرماتے ہیں کہ مخصوص اگر معلوم ہے تو تخصیص کرنے کے بعد عام باقی افراد میں قطعی الدلالت رہے گا جیسا کہ تخصیص کرنے سے پہلے قطعی الدلالت تھا اور اگر مخصوص مجہول ہے تو عام کا حکم ساقط ہو جائیگا حتیٰ کہ باقی افراد میں بالکل حجت نہیں رہے گا بلکہ متکلم کے بیان کرنے تک موقوف رہے گا۔ تیسرا مذہب قاضی امام ابوزید کا ہے اور مصنفؒ نے متن میں اسی کو ذکر کیا ہے، چنانچہ فرمایا ہے کہ "تخصیص کرنے کے بعد عام قطعی الدلالت تو باقی نہیں رہتا ہے بلکہ ظنی ہو جاتا ہے البتہ جو افراد تخصیص کے بعد باقی رہ گئے ہیں ان پر عمل کرنا واجب ہے مخصوص خواہ معلوم ہو خواہ مجہول

ہو" یہ بات یاد رہے کہ باقی افراد پر عمل کا واجب ہونا قطعیت کے ساتھ واجب نہیں ہوگا بلکہ اس احتمال کے ساتھ واجب ہوگا کہ باقی افراد میں بھی تخصیص کی جاسکتی ہے۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ دلیل قطعی کے ذریعہ تخصیص کرنے کے بعد جب عام ظنی ہوگیا تو اب خبر واحد اور قیاس بھی اس کے معارض ہو سکتے ہیں یعنی باقی افراد میں خبر واحد یا قیاس کے ذریعہ بھی تخصیص کرنا جائز ہے۔ رہا یہ سوال کہ عام میں کہاں تک تخصیص کرنا جائز ہے تو اس بارے میں مصنف کتاب اور بعض مشائخ کا مذہب یہ ہے کہ عام کے تحت تین افراد کا باقی رہنا ضروری ہے تخصیص کرنے کے بعد اگر عام کے تحت تین افراد باقی رہ گئے تو اب اس کے بعد تخصیص کرنا جائز نہ ہوگا بلکہ ان باقی ماندہ افراد پر عمل کرنا واجب ہوگا اور اس کی دلیل یہ ہے کہ تمام اہل لغت کا اس بات پر اتفاق ہے کہ جمع کا ادنیٰ مرتبہ تین ہے پس تخصیص کرنے کے بعد اگر عام کے تحت ایک یا دو فرد باقی رہے تو وہ عام حقیقۃً عام نہیں رہے گا بلکہ نسخ ہوجائیگا اور عام کو خبر واحد یا قیاس کے ذریعہ منسوخ کرنا جائز نہیں ہے بلکہ اس کو منسوخ کرنے کے لئے خبر مشہور یا خبر متواتر کا پایا جانا ضروری ہے۔ یہ خیال رہے کہ مصنفؒ کا یہ کلام اس عام کے بارے میں ہے جو صیغہ اور معنی دونوں اعتبار سے جمع ہو اور نکرہ ہو جیسے مسلمون اور مشرکون یا صرف معنیً جمع ہو جیسے رھط اور قوم۔ ورنہ جمع معرف بلام جنس اور نکرہ تحت النفی اور مَن اور مَا میں ایک تک تخصیص کرنا جائز ہے یعنی ان میں تین کے بعد بھی تخصیص کرنا جائز ہے لیکن اس عام کے تحت ایک فرد کا باقی رہنا ضروری ہے۔ اور جمہور کا مذہب یہ ہے کہ بلا استثناء تمام الفاظ عموم میں ایک تک تخصیص کرنا جائز ہے یعنی عام کے تحت ایک فرد کا باقی رہنا ضروری ہے باقی تمام افراد کو خاص کیا جاسکتا ہے۔

وَإِنَّمَا جَازَ ذٰلِكَ لِأَنَّ الْمُخَصِّصَ الَّذِيْ أَخْرَجَ الْبَعْضَ عَنِ الْجُمْلَةِ لَوْ أَخْرَجَ بَعْضًا مَجْهُوْلًا يَثْبُتُ الْاِحْتِمَالُ فِيْ كُلِّ فَرْدٍ مُعَيَّنٍ فَجَازَ أَنْ يَكُوْنَ بَاقِيًا تَحْتَ حُكْمِ الْعَامِّ وَجَازَ أَنْ يَكُوْنَ دَاخِلًا تَحْتَ دَلِيْلِ الْخُصُوْصِ فَاسْتَوَى الطَّرَفَانِ فِيْ حَقِّ الْمُعَيَّنِ فَإِذَا قَامَ الدَّلِيْلُ الشَّرْعِيُّ عَلٰى أَنَّهٗ مِنْ جُمْلَةِ مَا دَخَلَ تَحْتَ دَلِيْلِ الْخُصُوْصِ تَرَجَّحَ جَانِبُ تَخْصِيْصِهٖ وَإِنْ كَانَ الْمُخَصِّصُ أَخْرَجَ بَعْضًا مَعْلُوْمًا عَنِ الْجُمْلَةِ جَازَ أَنْ يَكُوْنَ مَعْلُوْلًا بِعِلَّةٍ مَوْجُوْدَةٍ فِيْ هٰذَا الْفَرْدِ الْمُعَيَّنِ فَإِذَا قَامَ الدَّلِيْلُ الشَّرْعِيُّ عَلٰى وُجُوْدِ تِلْكَ الْعِلَّةِ فِيْ غَيْرِ هٰذَا الْفَرْدِ الْمُعَيَّنِ تَرَجَّحَ جِهَةُ تَخْصِيْصِهٖ فَيُعْمَلُ بِهٖ مَعَ وُجُوْدِ الْاِحْتِمَالِ۔

ترجمہ اور (دلیل قطعی کے ذریعہ تخصیص کے بعد خبر واحد اور قیاس کے ذریعہ تخصیص) اس لئے جائز ہے کہ وہ مخصص جس نے عام کے جملہ افراد سے بعض کو نکالا ہے اگر بعض مجہول کو نکالا ہے تو ہر فرد معین میں احتمال ثابت ہوگا پس یہ بھی ممکن ہوگا کہ وہ فرد حکم عام کے تحت باقی ہو اور یہ بھی ممکن ہوگا کہ دلیل خصوص (مخصص) کے تحت داخل ہو پس فرد معین کے حق میں دونوں طرفیں برابر ہوگئیں۔ اب اگر دلیل شرعی اس بات پر موجود ہو کہ وہ فرد

معین ان افراد میں سے ہے جو دلیل خصوص کے تحت داخل ہیں تو اس کی جانب تخصیص کو ترجیح ہوگی اور اگر مخصص نے بعض معلوم کو مجموعۂ افراد سے نکالا ہے تو یہ بات ممکن ہے کہ وہ بعض معلوم ایسی علت کی وجہ سے معلول ہو جو علت اس فردِ معین میں موجود ہے پس جب اس فردِ معین کے علاوہ میں اس علت کے موجود ہونے پر دلیل شرعی موجود ہو تو اس کی جانب تخصیص راجح ہوگی پس وجود احتمال کیساتھ عام کے ما بقی افراد پر عمل کیا جائیگا۔

تشریح مصنفؒ نے سابق میں فرمایا تھا کہ جب ایک مرتبہ دلیل قطعی (آیت، حدیث مشہور، اجماع) کے ذریعہ عام میں تخصیص کردی گئی یعنی عام کے حکم سے بعض افراد کو خارج کر دیا گیا تو اس کے بعد اس عام میں خبر واحد اور قیاس کے ذریعہ بھی تخصیص کرنا جائز ہے۔ اس عبارت میں فاضل مصنفؒ نے اسی بات کی دلیل بیان کی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ جب دلیلِ قطعی کے ذریعہ عام میں تخصیص کر دی گئی اور عام کے حکم سے اس کے بعض افراد کو خارج کر دیا گیا مخصوص خواہ معلوم ہو خواہ مجہول ہو تو اس عام کی قطعیت زائل ہو گئی، یعنی تخصیص کے بعد وہ عام قطعی نہیں رہا بلکہ ظنی ہو گیا اور خبر واحد اور قیاس بھی ظنی دلیلیں ہیں اور ایک ظنی دلیل سے دوسری ظنی دلیل میں چونکہ تخصیص کرنا جائز ہے اس لئے خبر واحد اور قیاس کے ذریعہ عام مخصوص منہ البعض میں تخصیص کرنا جائز ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ وہ مخصص یعنی وہ دلیلِ قطعی جس نے عام کے افراد میں سے بعض افراد کو خاص کیا ہے یعنی حکمِ عام سے ان بعض افراد کو خارج کیا ہے اس کی دو صورتیں ہیں یا تو اس نے بعض مجہول افراد کو خارج کیا ہوگا اور یا بعض معلوم افراد کو خارج کیا ہوگا۔ یعنی مخصوص (جن افراد کو خاص کیا گیا ہے) مجہول ہوگا یا معلوم ہوگا، مخصوص مجہول کی مثال امیر کا قول اقتلوابنی فلان ولا تقتلوا بعضھم ہے، کیونکہ اس مثال میں مخصوص یعنی بعضھم مجہول ہے۔ اسی طرح احل اللہ البیع وحرم الربوا ہے کیونکہ بیع الف لام جنسی کی وجہ سے عام ہے بیع کے تمام افراد کو شامل ہے خواہ بیع بالتساوی ہو خواہ بالتفاضل ہو، یا ان دونوں کے علاوہ ہو، پھر باری تعالیٰ کے قول حرم الربوا نے اس سے ایسی بیع کو خاص کرلیا ہے جسمیں فضل اور زیادتی ہو کیونکہ ربوا کے معنی زیادتی کے ہیں مگر چونکہ بیع کو فضل اور زیادتی (نفع) ہی کے لئے مشروع کیا گیا ہے اس لئے ربوا سے مطلق فضل مراد نہیں ہوگا بلکہ فضل اور زیادتی کی کوئی مخصوص صورت مراد ہوگی جو آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بیان کرنے سے پہلے ہمیں معلوم نہیں تھی، اور جب ایسا ہے تو صاحبِ شریعت صلی اللہ علیہ وسلم کے بیان کرنے سے پہلے پہلے ربوا المخصوص مجہول ہوگا۔

اور مخصوص معلوم کی مثال یہ ہے کہ باری تعالیٰ نے فاقتلوا المشرکین حیث وجدتموھم کے بعد امن طلب کرنے والوں کو حکمِ قتل سے خاص کرنے کے لئے فرمایا ہے وان احد من المشرکین استجارک فاجرہ (اگر مشرکین میں سے کوئی تجھ سے امن طلب کرے تو، تو اس کو امن دیدے)۔ الحاصل مخصص یعنی دلیلِ خصوص قطعی نے افراد عام سے جن افراد کو خاص کیا ہے وہ افراد مجہول ہوں گے یا معلوم ہوں گے۔ اگر مخصوص مجہول ہے تو افراد عام میں سے ہر فردِ معین میں یہ بھی احتمال ہوگا کہ وہ فرد خاص نہ کیا گیا ہو بلکہ حکمِ عام کے تحت باقی ہو اور یہ بھی احتمال ہوگا کہ اس کو خاص کر لیا گیا ہو اور وہ حکمِ عام کے تحت باقی نہ ہو اور جب ایسا ہے تو اس فردِ معین کے حق میں دخول اور خروج

یعنی حکمِ عام کے تحت باقی رہنے اور حکم عام سے خارج ہونے کی دونوں طرفیں برابر ہوگئیں اس کے بعد جب کوئی دلیل شرعی خواہ وہ ظنی ہی کیوں نہ ہو اس احتمال پر قائم ہوگئی کہ وہ فردِ معین دلیلِ خصوص کے تحت داخل ہے اور افرادِ مخصوصہ میں سے ہے تو اس کی جانبِ تخصیص کو ترجیح دی جائے گی اور یہ کہا جائیگا کہ یہ فردِ معین جس کی تخصیص پر دلیل شرعی موجود ہے حکم عام سے خارج ہے اور ایک جانب کو دوسری جانب پر ترجیح دینے کے چونکہ دلیل ظنی کافی ہوتی ہے اس لئے یہاں بھی جانبِ تخصیص کو عدمِ تخصیص کی جانب پر ترجیح دینے کے لئے دلیل ظنی یعنی خبرِ واحد اور قیاس کافی ہوں گے اور جب ایسا ہے تو یہ بات ثابت ہوگئی کہ دلیل قطعی کے ذریعہ تخصیص کرنے کے بعد دلیل ظنی یعنی خبرِ واحد اور قیاس کے ذریعہ بھی تخصیص کرنا جائز ہے اور اگر مخصوص معلوم ہے یعنی مخصص اور دلیلِ خصوص نے عام کے افراد میں سے بعض معلوم افراد کو خارج کیا ہے تو اس میں یہ احتمال ہے کہ وہ بعض معلوم افراد جن کو حکمِ عام سے خارج کیا گیا ہے ایسی علت کی وجہ سے معلول ہوں جو علت اس فردِ معین میں موجود ہے پس اس فردِ معین کے علاوہ جس جس فرد میں بھی اس علت کے موجود ہونے پر دلیل شرعی قائم ہوگی اگرچہ وہ دلیل شرعی ظنی ہی کیوں نہ ہو اُس اُس فرد میں تخصیص کی جہت عدمِ تخصیص کی جہت پر راجح ہوگی، یعنی جس جس فرد میں بھی اس علت کے موجود ہونے پر دلیل شرعی پائی جائے گی اُن تمام افراد کو حکم عام سے خاص کر لیا جائیگا، یعنی وہ تمام افراد حکمِ عام سے خارج ہوں گے۔ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ ایک جانب کو دوسری جانب پر ترجیح دینے کے لئے دلیل ظنی کافی ہوتی ہے لہذا یہاں بھی وجودِ علت کی وجہ سے جانبِ تخصیص کو عدمِ تخصیص کی جانب پر ترجیح دینے کے لئے دلیلِ ظنی یعنی خبرِ واحد اور قیاس کافی ہوں گے اور جب ایسا ہے تو یہ بات ثابت ہوگئی کہ دلیلِ قطعی کے ذریعہ تخصیص کرنے کے بعد دلیل ظنی یعنی خبرِ واحد اور قیاس کے ذریعہ بھی تخصیص کرنا جائز ہے۔ آخر میں مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ تخصیص کے بعد عام کے تحت جو افراد باقی رہیں گے ان پر عمل کرنا واجب ہوگا مگر باقی افراد میں تخصیص کا احتمال بدستور باقی رہے گا۔ چنانچہ دلیلِ خصوص کے ذریعہ جو افراد حکمِ عام سے خارج ہوتے رہیں گے ان افراد پر عمل کرنا ترک ہوتا رہے گا اور جو افراد عام کے تحت باقی رہیں گے ان پر عمل کرنا واجب رہے گا۔

فَصْلٌ فِی الْمُطْلَقِ وَالْمُقَیَّدِ ذَهَبَ اَصْحَابُنَا اِلٰی اَنَّ الْمُطْلَقَ مِنْ کِتَابِ اللّٰهِ تَعَالٰی اِذَا اَمْکَنَ الْعَمَلُ بِاِطْلَاقِهٖ فَالزِّیَادَةُ عَلَیْهِ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ وَالْقِیَاسِ لَا یَجُوْزُ مِثَالُهٗ فِیْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَکُمْ فَالْمَامُوْرُ بِهٖ هُوَ الْغَسْلُ عَلَی الْاِطْلَاقِ فَلَا یُزَادُ عَلَیْهِ شَرْطُ النِّیَّةِ وَالتَّرْتِیْبِ وَالْمُوَالَاةِ وَالتَّسْمِیَةِ بِالْخَبَرِ وَلٰکِنْ یُعْمَلُ بِالْخَبَرِ عَلٰی وَجْهٍ لَا یَتَغَیَّرُ بِهٖ حُکْمُ الْکِتَابِ فَیُقَالُ الْغَسْلُ الْمُطْلَقُ فَرْضٌ بِحُکْمِ الْکِتَابِ وَالنِّیَّةُ سُنَّةٌ بِحُکْمِ الْخَبَرِ۔

ترجمہ (یہ) فصل مطلق اور مقید (کے بیان) میں ہے، ہمارے علماءِ احناف کا مذہب یہ ہے کہ مطلقِ کتاب اللہ جب اس کے اطلاق پر عمل کرنا ممکن ہو تو اس پر خبرِ واحد اور قیاس کے ذریعہ زیادتی کرنا جائز نہیں ہوگا، اس کی مثال باری تعالیٰ کے قول "فاغسلوا وجوھکم" میں ہے پس مامور بہ مطلق غسل ہے لہٰذا اس پر خبر کے ذریعہ نیت، ترتیب، موالات تسمیہ کے شرط ہونے کی زیادتی نہیں کی جائے گی لیکن خبر پر اس طور پر عمل کیا جائیگا کہ اس سے حکمِ کتاب اللہ متغیر نہ ہو چنانچہ کہا جائیگا کہ مطلقِ غسل حکمِ کتاب کی وجہ سے فرض ہے اور نیت حکمِ خبر کی وجہ سے سنت ہے۔

تشریح مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اس فصل میں مطلق اور مقید کا ذکر کیا گیا ہے اور یہ دونوں بھی کتاب اللہ کے اقسام میں سے ہیں اس طور پر کہ یہ دونوں خاص کے اقسام میں سے ہیں اور خاص کتاب اللہ کے اقسام میں سے ہے لہٰذا یہ دونوں کتاب اللہ کے اقسام میں سے ہیں، مطلق وہ لفظ کہلاتا ہے جو صرف ذات پر دلالت کرتا ہو اور ذات کے ساتھ کوئی وصف ملحوظ نہ ہو۔ اور مقید وہ لفظ کہلاتا ہے جو ذات پر دلالت کرتا ہو اور اس کے ساتھ کوئی وصف بھی ملحوظ ہو۔

مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ ہمارے علماءِ احناف کا مذہب یہ ہے کہ جب تک مطلق کتاب اللہ پر عمل کرنا ممکن ہوگا اس وقت تک خبرِ واحد یا قیاس کے ذریعہ اس پر زیادتی کرنا جائز نہ ہوگا اور وجہ اس کی یہ ہے کہ مطلق پر زیادتی کرنا اور اس کو مقید کرنا اس کے وصفِ اطلاق کو منسوخ کرنا ہے اور یہ بات پہلے گذر چکی ہے کہ کتاب اللہ قطعی ہے اور خبرِ واحد اور قیاس ظنی ہیں، اور ظنی کے ذریعہ قطعی کو منسوخ کرنا جائز نہیں ہے۔ لہٰذا خبرِ واحد اور قیاس کے ذریعہ نہ اصل کتاب اللہ کو منسوخ کرنا جائز ہوگا اور نہ اس کے کسی وصف کو منسوخ کرنا جائز ہوگا۔ اور ظنی کے ذریعہ قطعی کو منسوخ کرنا اس لئے ناجائز ہے کہ ناسخ کے لئے یہ بات ضروری ہے کہ وہ قوت میں منسوخ کے برابر ہو یا منسوخ سے اعلیٰ ہو۔ اور ظنی قوت میں نہ قطعی کے برابر ہوتا ہے اور نہ اس سے اعلیٰ ہوتا ہے بلکہ اس سے کمتر ہوتا ہے اس لئے ظنی قطعی کے لئے ناسخ نہ ہوگا۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ مطلق کتاب اللہ کی مثال آیتِ وضو میں لفظ غسل ہے اور تفصیل اس کی یہ ہے کہ احناف کے نزدیک وضو میں اعضاءِ ثلثہ کا مطلق غسل فرض ہے اور سر کا مطلق مسح فرض ہے نہ ولاء کی شرط ہے نہ نیت کی اور نہ ترتیب فرض ہے نہ تسمیہ فرض ہے۔ اس کے برخلاف حضرت امام مالکؒ وضو میں ولاء کو شرط قرار دیتے ہیں اور دلیل یہ دیتے ہیں کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ولاء پر مداومت اور مواظبت فرمائی ہے اور یہ اس کے شرط ہونے کی علامت ہے، ولاء کہتے ہیں اعضاءِ وضو کو پے در پے اس طور پر دھونا کہ پہلا عضو خشک نہ ہو پائے۔ اصحابِ ظواہر کہتے ہیں کہ وضو شروع کرتے وقت تسمیہ پڑھنا فرض ہے اور دلیل میں حدیث "لا وضوء لمن لم یسم" (بغیر تسمیہ کے وضو نہیں ہوگا) کو پیش کرتے ہیں۔ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک وضو میں ترتیب اور نیت فرض ہے چنانچہ وہ ترتیب کے فرض ہونے پر اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں "لا یقبل اللہ صلوٰۃ امرءٍ حتی یضع الطھور فی مواضعہ فیغسل وجھہ ثم یدیہ"، یعنی اللہ تعالیٰ کسی آدمی کی نماز قبول نہیں فرماتے یہاں تک کہ وہ وضو کو اپنے مواقع میں نہ رکھ لے پس اپنا چہرہ دھوئے پھر اپنا ہاتھ دھوئے الخ۔ اس جگہ لفظ ثم ترتیب پر دلالت کرتا ہے۔ حضرت امام شافعیؒ نیت کے فرض ہونے پر حدیث "انما الاعمال بالنیات" سے استدلال کرتے ہیں اس طور پر کہ حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ اعمال کی

صحت نیتوں پر موقوف ہے اور وضو بھی ایک عمل ہے لہٰذا وضو کی صحت بھی نیت پر موقوف ہوگی اور جب وضو کی صحت نیت پر موقوف ہے تو وضو میں نیت کا فرض ہونا ثابت ہوگیا۔ احناف کی دلیل یہ ہے کہ آیتِ وضو میں باری تعالیٰ نے دو چیزوں کا حکم فرمایا ہے ایک غسل کا دوسرے مسح کا، اور یہ دونوں خاص ہیں اور مطلق ہیں، خاص تو اس لئے ہیں کہ ان کے معنی معلوم ہیں کیونکہ غسل کے معنی پانی بہانے کے ہیں اور مسح کے معنی تر ہاتھ پھیرنے کے ہیں۔ اور مطلق اس لئے ہیں کہ ان کو ولاء ترتیب، نیت اور تسمیہ وغیرہ کی قید کے ساتھ مقید نہیں کیا گیا ہے۔ یعنی ان میں اس طرح کا کوئی وصف ملحوظ نہیں ہے پس آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ وضو میں اعضاء ثلثہ (ہاتھ، چہرہ، پاؤں) کا مطلق غسل اور سر کا مطلق مسح فرض ہے خواہ ولاء کے ساتھ ہو یا بغیر ولاء کے ہو۔ نیت کے ساتھ ہو یا بغیر نیت کے ہو، ترتیب کے ساتھ ہو یا بغیر ترتیب کے ہو، تسمیہ کے ساتھ ہو یا بغیر تسمیہ کے ہو۔ اب اگر مذکورہ احادیث کی وجہ سے اس آیت پر نیت، ترتیب، ولاء، اور تسمیہ کی شرط کا اضافہ کر دیا جائے تو اخبارِ احاد کے ذریعہ کتاب اللہ پر زیادتی کرنا اور کتاب اللہ کے وصف اطلاق کو منسوخ کرنا لازم آئے گا حالانکہ اخبار احاد کے ذریعہ نہ اصلِ کتاب اللہ کو منسوخ کرنا جائز ہے اور نہ ہی اس کے کسی وصف کو منسوخ کرنا جائز ہے لہٰذا مذکورہ احادیث کی وجہ سے مذکورہ امور کو وضو میں شرط قرار دینا تو درست نہ ہوگا البتہ مذکورہ احادیث پر اس انداز سے عمل کیا جائے گا کہ اس سے نہ تو کتاب اللہ کا حکم متغیر ہو اور نہ ہی اس کا کوئی وصف متغیر ہو، چنانچہ ہم کہتے ہیں کہ حکمِ کتاب اللہ کی وجہ سے مطلقِ غسل اور مطلقِ مسح فرض ہوگا، اور حکم اخبارِ احاد کی وجہ سے ولاء، نیت وغیرہ سنت ہوں گے۔ یہاں ایک اعتراض ہو سکتا ہے وہ یہ کہ اخبار احاد سے جس طرح سنت کا ثبوت ہوتا ہے اسی طرح وجوب کا بھی ثبوت ہوتا ہے۔ چنانچہ حدیث "لا صلوٰۃ الا بفاتحۃ الکتاب" خبرِ واحد ہے اور اس کی وجہ سے نماز میں سورہ فاتحہ کا پڑھنا واجب قرار دیا گیا ہے، پس جس طرح نماز میں اس خبرِ واحد کی وجہ سے فاتحہ کے پڑھنے کو واجب قرار دیا گیا ہے اسی طرح مذکورہ اخبار احاد کی وجہ سے ولاء، نیت وغیرہ کو بھی واجب قرار دیدیا جاتا، آخر ان چیزوں کو واجب قرار کیوں نہیں دیا گیا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ولاء وغیرہ پر دلالت کرنے والی مذکورہ اخبار احاد وضو کی شرطوں کے سلسلہ میں وارد ہوئی ہیں اور وضو نماز کی شرط یعنی نماز کے تابع ہے اور حدیث "لاصلوٰۃ الا بفاتحۃ الکتاب" نماز کی شرط کے سلسلہ میں وارد ہوئی ہے پس اگر ہم ولاء، نیت وغیرہ مذکورہ چیزوں کو وضو میں واجب قرار دیدیتے جیساکہ نماز میں واجب قرار دیا گیا ہے تو اصل (نماز) کے تابع (فاتحہ) کے درمیان اور تابع (وضو) کے تابع (ولاء، نیت وغیرہ) کے درمیان برابری ہوجاتی یعنی نماز کا تابع یعنی فاتحہ کا پڑھنا بھی واجب ہوجاتا اور تابع کا تابع یعنی ولاء وغیرہ بھی واجب ہوجاتے حالانکہ ان کی اصلوں یعنی نماز اور وضو کے درمیان تفاوت ثابت ہے پس جب انکی اصلوں کے درمیان تفاوت ثابت ہے تو ان کے درمیان بھی تفاوت ثابت ہوگا اور جب ان کے یعنی ولاء وغیرہ اور فاتحہ کے درمیان تفاوت ثابت ہے تو ان کے درمیان تفاوت نہ رکھنا اور سب کو واجب قرار دیدینا موضوعِ شرع کے خلاف ہوگا۔ پس موضوعِ شرع کے خلاف کا ارتکاب کرنے سے بچنے کے لئے ہم نے یہ کہا کہ ولاء وغیرہ وضو میں سنت ہیں اور نماز میں فاتحہ کا پڑھنا واجب ہے۔

(فوائد) خادم نے مصنفؒ کتاب کے بیان کے مطابق اس مسئلہ کی اصولی طور پر تشریح کی ہے ورنہ احناف کی کتابوں میں

مذکورہ تمام احادیث کے جوابات مذکور رہیں۔ مثلاً امام مالکؒ کی پیش کردہ حدیث کا جواب یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا کسی عمل پر مداومت فرمانا اس کے واجب ہونے کی دلیل نہیں ہوتا چنانچہ رمضان کے آخری عشرہ کا اعتکاف سنت مؤکدہ ہے حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے رمضان کے اعتکاف پر مداومت فرمائی ہے، ہاں اگر مداومت کے ساتھ اللہ کے رسولؐ نے اس عمل کے ترک کرنے پر نکیر فرمائی ہو تو یہ مداومت دلیل وجوب ہوگی۔ اور اصحاب ظواہر کی پیش کردہ حدیث "لا وضوء لمن لم یسم" کا جواب یہ ہے کہ حدیث میں کمال وضوء کی نفی کی گئی ہے نہ کہ صحت وضوء کی، یعنی بغیر تسمیہ کے وضوء ایسا کامل نہیں ہوگا جس پر ثواب مرتب ہو۔ اور ترتیب کے فرض ہونے پر پیش کردہ حدیث "لا یقبل اللہ" کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث محدثین کے نزدیک ضعیف ہے۔ نیز ابوداؤد میں مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وضوء کرتے وقت اپنے سر کا مسح بھول گئے تو آپؐ نے وضوء سے فراغت کے بعد سر کا مسح کیا، اگر ترتیب فرض ہوتی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس صورت میں وضوء کا اعادہ فرماتے، وضوء کا اعادہ نہ کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ وضوء میں ترتیب فرض نہیں ہے۔ اور حدیث "انما الاعمال بالنیات" کا جواب یہ ہے کہ اعمال سے پہلے لفظ ثواب مقدر ہے لہٰذا اب حدیث کا مطلب یہ ہوگا کہ اعمال کا ثواب نیتوں پر موقوف ہے نہ کہ اعمال کی صحت۔ اور جب ایسا ہے تو وضوء میں نیت کا فرض ہونا ثابت نہ ہوگا۔ جمیل احمد غفرلہ ولوالدیہ۔

وَكَذٰلِكَ قُلْنَا فِىْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِىْ فَاجْلِدُوْا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ اِنَّ الْكِتَابَ جَعَلَ جَلْدَ الْمِائَةِ حَدًّا لِلزِّنَا فَلَا يُزَادُ عَلَيْهِ التَّغْرِيْبُ حَدًّا لِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَلْبِكْرُ بِالْبِكْرِ جَلْدُ مِائَةٍ وَتَغْرِيْبُ عَامٍ بَلْ يُعْمَلُ بِالْخَبَرِ عَلٰى وَجْهٍ لَا يَتَغَيَّرُ بِهٖ حُكْمُ الْكِتَابِ فَيَكُوْنُ الْجَلْدُ حَدًّا شَرْعِيًّا بِحُكْمِ الْكِتَابِ وَالتَّغْرِيْبُ مَشْرُوْعًا سِيَاسَةً بِحُكْمِ الْخَبَرِ۔

ترجمہ اور اسی طرح ہم نے کہا باری تعالیٰ کے قول "الزانیۃ والزانی فاجلدوا کل واحد منہما مائۃ جلدۃ" میں کہ کتاب نے سو کوڑوں کو زنا کی حد قرار دیا ہے پس اس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول "البکر بالبکر جلد مائۃ وتغریب عام" کی وجہ سے ایک سال کی جلاوطنی کو حد بنا کر زیادہ نہیں کیا جائیگا بلکہ خبر پر اس طور سے عمل کیا جائیگا کہ اس سے حکم کتاب متغیر نہ ہوسکے، پس کوڑے مارنا حکم کتاب کی وجہ سے حد شرعی ہوگا اور حکم خبر کی وجہ سے ایک سال کے لئے جلاوطن کرنا انتظامی مصلحت کی وجہ سے مشروع ہوگا۔

تشریح مصنفؒ فرماتے ہیں کہ جس طرح آیت وضوء میں غسل اور مسح کے مطلق ہونے کی وجہ سے خبر واحد کے ذریعہ اس پر نیت، ترتیب وغیرہ کا اضافہ نہیں کیا گیا ہے اسی طرح حد زنا کی آیت پر خبر واحد کی وجہ سے ایک سال کے لئے جلاوطن کرنے کی زیادتی بھی نہیں کی جائے گی، اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر کسی غیر

محصن اور غیر محصنہ یعنی غیر شادی شدہ مرد اور عورت نے زنا کرلیا تو احناف کے نزدیک ان کی سزا صرف ایک سو کوڑے ہیں اور حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک ان کی سزا ایک سو کوڑے اور ایک سال کے لئے شہر بدر کرنا ہے، یعنی ان کے نزدیک سال کے لئے شہر بدر کرنا حد کا جز ہے۔ امام شافعیؒ اپنے مذہب پر استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ہم نے ایک سو کوڑے مارنے کو تو کتاب اللہ "الزانیۃ والزانی" الآیۃ سے ثابت کیا ہے یعنی زنا کار عورت اور مرد ان میں سے ہر ایک کو سو کوڑے مارو۔ اور ایک سال کے لئے شہر بدر کرنے کو حدیث سے ثابت کیا ہے، چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ اگر غیر شادی شدہ مرد غیر شادی شدہ عورت کے ساتھ زنا کرلے تو ان کو ایک سو کوڑے مارے جائیں اور ایک سال کے لئے جلا وطن کردیا جائے۔ حضرت امام ابوحنیفہؒ اپنے مذہب پر استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں زانی اور زانیہ کی سزا کے بارے میں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ ان کی سزا ایک سو کوڑے ہیں اور یہ مطلق ہے یعنی جلا وطن کرنے یا اس کے علاوہ اور کسی قید کے ساتھ مقید نہیں ہے۔ اس کے اطلاق کا تقاضہ یہ ہے کہ کوڑے مارنا بہرصورت کافی ہوگا خواہ اس کے ساتھ جلا وطن کرنا پایا جائے یا نہ پایا جائے، اب اگر خبر واحد البکر بالبکر (الحدیث) کی وجہ سے جلا وطن کرنے کو حد کا جز قرار دیدیا جائے اور یوں کہا جائے کہ زنا کی حد سو کوڑے مارنے اور ایک سال کے لئے جلا وطن کرنے کا مجموعہ ہے تو اس صورت میں خبر واحد کے ذریعہ کتاب اللہ پر زیادتی کرنا لازم آئے گا، یعنی خبر واحد کے ذریعہ کتاب اللہ کے اطلاق کو منسوخ کرنا اور مطلق کو مقید کرنا لازم آئے گا حالانکہ یہ بات پہلے گذر چکی ہے کہ خبر واحد کے ذریعہ نہ اصل کتاب کو منسوخ کرنا جائز ہے اور نہ ہی اس کے کسی وصف کو منسوخ کرنا جائز ہے یعنی خبر واحد کے ذریعہ کتاب اللہ پر زیادتی کرنا جائز نہیں ہے البتہ خبر واحد پر اس طور پر عمل کیا جائیگا کہ اس سے حکم کتاب متغیر نہ ہو چنانچہ کہا جائے گا کہ کتاب اللہ کی وجہ سے سو کوڑے مارنا تو زنا کی حد شرعی ہے اور ایک سال کے لئے جلا وطن کرنا حد شرعی کا جز نہیں ہے بلکہ سیاسۃً اور انتظاماً مشروع ہے۔ یعنی امام وقت اور حاکم وقت اگر جلا وطن کرنے کو انتظامی مصلحت کے تحت ضروری سمجھتا ہو تو جلا وطن کرسکتا ہے ورنہ نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ جلا وطن کرنا زنا کے ساتھ مختص نہیں ہے بلکہ ہر جنایت میں جب بھی امام وقت کی مصلحت جلا وطن کرنے کی متقاضی ہوگی اس کے لئے مجرم کو جلا وطن کرنے کی سزا دینا جائز ہوگا۔ ایک مرتبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہیئت نامی مخنث کا مصلحۃً مدینہ طیبہ سے اخراج کیا ہے حالانکہ یہ حد کے طور پر نہیں تھا۔ اس سے بھی معلوم ہوا کہ جلا وطن کرنا اور شہر بدر کرنا حد کا جز نہیں ہے، اسی طرح حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے امیہ بن خلف زانی کو سو کوڑے مار کر جب جلا وطن کردیا تو وہ ہرقل سے مل کر نصرانی ہوگیا حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو جب یہ بات معلوم ہوئی تو انہوں نے فرمایا تھا کہ میں اب کسی کو جلا وطن نہیں کروں گا، اس واقعہ سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ جلا وطن کرنا حد میں داخل نہیں ہے ورنہ حضرت عمرؓ کے قول کے کوئی معنی نہیں ہوں گے کیوں کہ حد ساقط کرنے کا کسی کو اختیار نہیں ہے۔

(فوائد) یہاں چند باتیں ذہن میں رکھئے ایک تو یہ کہ آیۃ میں زانیہ اور زانی سے غیر محصنہ اور غیر محصن مراد ہیں۔ یعنی کوڑے مارنا غیر محصن کی سزا ہے اور رہا محصنہ اور محصن کا حکم تو ان کی سزا رجم ہے جیسا کہ باری تعالیٰ

کے منسوخ التلاوۃ قول "الشیخ والشیخۃ اذا زنیا فارجموھما نکالاً من اللہ" سے ثابت ہے، یا حدیث "زنیٰ ماعز فرجم" (ماعز نے زنا کیا تو ان کو رجم کیا گیا) سے ثابت ہے، یا اجماع سے ثابت ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ حدِ زنا کے بیان کے موقعہ پر اللہ تعالیٰ نے زانیہ کو مقدم ذکر کیا ہے اور حدِ سرقہ کے بیان کے موقعہ پر سارق کو پہلے ذکر کیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ زنا کا داعیہ پیدا ہوتا ہے شہوت سے اور شہوت عورتوں میں زیادہ ہوتی ہے اس لئے زانیہ کو پہلے ذکر کر دیا گیا۔ اور چوری جرأت اور ہمت سے ہوتی ہے اور جرأت مردوں میں زیادہ ہوتی ہے اس لئے سارق کو پہلے ذکر کیا گیا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ زنا میں عورت اصل ہوتی ہے اور چوری میں مرد اصل ہوتا ہے اور اصل ہی کو تقدم حاصل ہوتا ہے لہٰذا زنا کی سزا کے موقعہ پر عورت کو اور چوری کی سزا کے موقعہ پر مرد کو مقدم کیا گیا ہے۔ جمیل احمد غفرلہٗ ولوالدیہ۔

وَكَذٰلِكَ قَوْلُهٗ تَعَالٰى وَلْيَطَّوَّفُوْا بِالْبَيْتِ الْعَتِيْقِ مُطْلَقٌ فِيْ مُسَمَّى الطَّوَافِ بِالْبَيْتِ فَلَا يُزَادُ عَلَيْهِ شَرْطُ الْوُضُوْءِ بِالْخَبَرِ بَلْ يُعْمَلُ بِهٖ عَلٰى وَجْهٍ لَا يَتَغَيَّرُ بِهٖ حُكْمُ الْكِتَابِ بِاَنْ يَّكُوْنَ مُطْلَقُ الطَّوَافِ فَرْضًا بِحُكْمِ الْكِتَابِ وَالْوُضُوْءُ وَاجِبًا بِحُكْمِ الْخَبَرِ فَيُجْبَرُ النُّقْصَانُ اللَّازِمُ بِتَرْكِ الْوُضُوْءِ الْوَاجِبِ بِالدَّمِ۔

ترجمہ اور اسی طرح باری تعالیٰ کا قول "ولیطوفوا بالبیت العتیق" بیت اللہ کے طواف کے حکم میں مطلق ہے لہٰذا اس پر خبر کے ذریعہ وضوء کے شرط ہونے کو زیادہ نہیں کیا جائے گا بلکہ خبر پر ایسے طریقے سے عمل کیا جائیگا کہ اس سے کتاب کا حکم متغیر نہ ہو اس طور پر کہ حکمِ کتاب کی وجہ سے مطلق طواف فرض ہو اور حکم خبر کی وجہ سے وضو واجب ہو پس وہ نقصان جو وضوء واجب کے ترک سے لازم آیا ہے اس کی تلافی دم سے کی جائے گی۔

تشریح مصنفِ اصول الشاشی فرماتے ہیں کہ جس طرح آیۃ الزانیۃ والزانی فاجلدوا کل واحد منھما مائۃ جلدۃ پر خبر واحد کے ذریعہ ایک سال کے لئے جلاوطن کرنے کی زیادتی کرنا جائز نہیں ہے اور اس کے اطلاق کو تغریب عام کی قید کے ساتھ مقید کرنا جائز نہیں ہے اسی طرح فریضۂ حج میں آیت طواف پر خبر واحد کے ذریعہ وضو کی شرط لگا کر زیادتی کرنا بھی جائز نہیں ہے، یعنی آیت کے اطلاق کو شرطِ وضو کے ساتھ مقید کرنا جائز نہیں ہے۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ احناف کے نزدیک فریضۂ حج میں طوافِ زیارت فرض ہے مگر وضو فرض اور شرط نہیں ہے البتہ واجب ہے یعنی بغیر وضو کے طواف درست تو ہو جائے گا لیکن ترکِ واجب کی وجہ سے جو نقصان پیدا ہو گیا دم کے ذریعہ اس کی تلافی کی جائے گی۔ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ طوافِ زیارت کے لئے وضو شرط اور فرض ہے بغیر وضو کے طواف درست نہ ہوگا۔ امام شافعیؒ طوافِ زیارت کے فرض ہونے پر تو آیت ولیطوفوا بالبیت العتیق سے استدلال کرتے ہیں، اور وضو کے فرض ہونے پر حدیث الطواف حول البیت مثل الصلوٰۃ (بیت اللہ کا طواف کرنا نماز کے مانند ہے) سے استدلال کرتے ہیں۔ احناف کی طرف سے دلیل اور امام شافعیؒ کے استدلال کا جواب یہ ہے

کہ باری تعالیٰ کا قول "ولیطوفوا بالبیت العتیق" طواف بالبیت کے سلسلہ میں مطلق ہے کیونکہ طواف کے معنی ہیں بیت اللہ کے اردگرد چکر لگانا خواہ وضو کے ساتھ ہو یا بغیر وضو کے ہو، یعنی آیت میں وضو کے شرط ہونے یا شرط نہ ہونے کی کوئی قید مذکور نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو آیت کا اطلاق اس بات کا مقتضی ہوگا کہ مطلق طواف فرض ہو اس کے علاوہ کوئی چیز فرض نہ ہو، اب اگر خبر واحد "الطواف بالبیت مثل الصلوٰۃ" کی وجہ سے وضو کو شرط قرار دیدیا جائے جیسا کہ شوافع کا مذہب ہے تو خبر واحد کی وجہ سے کتاب اللہ پر زیادتی کرنا لازم آئیگا یعنی خبر واحد کی وجہ سے کتاب اللہ کے وصف اطلاق کو منسوخ کرنا اور شرط وضو کی قید کے ساتھ مقید کرنا لازم آئے گا حالانکہ ہم پہلے بیان کرچکے ہیں کہ خبر واحد کے ذریعہ نہ اصل کتاب کو منسوخ کرنا جائز ہے اور نہ اس کے کسی وصف کو منسوخ کرنا جائز ہے البتہ خبر واحد پر اس طور سے عمل کیا جائے گا کہ اس سے حکم کتاب متغیر نہ ہو چنانچہ کہا جائے گا کہ کتاب اللہ کی وجہ سے مطلق طواف فرض ہے اور خبر واحد کی وجہ سے وضو واجب ہے پس اگر وضو ترک کردیا گیا اور بغیر وضو طواف کیا گیا تو اس کی وجہ سے طواف میں جو نقصان آئیگا اس کی تلافی دم کے ذریعہ کی جائے گی یعنی ترک واجب کی وجہ سے اس پر دم (بکری کا ذبح کرنا) واجب ہوگا۔

(فوائد) قرآن پاک میں بیت کی صفت میں عتیق لایا گیا ہے اس کی کئی وجہیں ہیں ایک تو یہ کہ عتیق کے معنی قدیم کے ہیں اور بیت اللہ چونکہ سب سے قدیم اور پرانا گھر ہے اس لئے اس کو عتیق کی صفت کے ساتھ موصوف کیا گیا ہے دوم یہ کہ عتیق کے معنی آزاد کے ہیں اور بیت اللہ بھی چونکہ جبابرہ کے ہاتھوں سے آزاد ہے اس لئے بیت اللہ کو عتیق کی صفت کے ساتھ موصوف کیا گیا ہے۔ آپ حضرات کو معلوم ہے کہ جب ابرہہ بادشاہ ہاتھیوں کے لشکر کو لے کر کعبہ کو منہدم کرنے کے لئے مکہ کی طرف آرہا تھا تو اللہ تعالیٰ نے کعبہ کی حفاظت کی اور ابرہہ کو مع اس کے لشکر کے ہمیشہ کے لئے نیست ونابود کردیا۔ سوم یہ کہ عتیق، عتیق الطیر سے ماخوذ ہے اس وقت اس کے معنی قوی ہونے کے ہوں گے اور اس صورت میں بیت کو عتیق کے ساتھ اس لئے موصوف کیا گیا ہے کہ کعبہ شدید البنا، یعنی مضبوط بنیادوں والا ہے یا تخریب سے مامون ہے۔ یہاں ایک اعتراض ہوسکتا ہے وہ یہ کہ آیت میں مطلق طواف مذکور ہے نہ اس میں سات شوط کا ذکر ہے نہ حجر اسود سے ابتداء کرنے کا حالانکہ احناف کے نزدیک دو چیزیں شرط ہیں لہٰذا کتاب اللہ (ولیطوفوا بالبیت العتیق) پر زیادتی کرنا لازم آیا، پس جب آپ کتاب اللہ پر زیادتی کرکے سات عدد اور حجر اسود سے ابتداء کرنے کو شرط قرار دے سکتے ہیں تو شوافع کے لئے کتاب اللہ پر زیادتی کرکے وضو کو شرط قرار دینا کیوں درست نہیں ہوگا۔ صاحب نور الانوار نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ طواف میں سات کا عدد اور حجر اسود سے ابتداء بہت ممکن ہے خبر مشہور سے ثابت ہو اور خبر مشہور سے کتاب اللہ پر زیادتی کرنا چونکہ بالاتفاق جائز ہے اس لئے سات کے عدد اور حجر اسود سے طواف کی ابتداء کو شرط قرار دیا گیا ہے۔ جمیل احمد غفرلہٗ ولوالدیہ۔

وَكَذٰلِكَ قَوْلُهٗ تَعَالٰى وَارْكَعُوْا مَعَ الرَّاكِعِيْنَ مُطْلَقٌ فِيْ مُسَمَّى الرُّكُوْعِ فَلَا يُزَادُ عَلَيْهِ شَرْطُ التَّعْدِيْلِ بِحُكْمِ الْخَبَرِ وَلٰكِنْ يُعْمَلُ بِالْخَبَرِ عَلٰى وَجْهٍ لَا يَتَغَيَّرُ بِهٖ حُكْمُ الْكِتَابِ فَيَكُوْنُ مُطْلَقُ الرُّكُوْعِ فَرْضًا بِحُكْمِ الْكِتَابِ وَالتَّعْدِيْلُ وَاجِبًا بِحُكْمِ الْخَبَرِ۔

ترجمہ اور اسی طرح باری تعالیٰ کا قول "وارکعوا مع الراکعین" رکوع کے مفہوم میں مطلق ہے لہٰذا اس پر حکم خبر کی وجہ سے تعدیل کی شرط کو زیادہ نہیں کیا جائیگا لیکن خبر پر اس طور سے عمل کیا جائیگا کہ اس سے حکم کتاب متغیر نہ ہو چنانچہ حکم کتاب کی وجہ سے مطلق رکوع فرض ہوگا اور حکم خبر کی وجہ سے تعدیل واجب ہوگی۔

تشریح مصنف اصول الشاشی کہتے ہیں کہ جس طرح خبر واحد کے ذریعہ آیت طواف پر وضو کی شرط کو زیادہ کرنا جائز نہیں ہے اسی طرح آیت "وارکعوا مع الراکعین" پر خبر واحد کی وجہ سے تعدیل ارکان کی شرط کو زیادہ کرنا جائز نہیں ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ تعدیل ارکان یعنی رکوع، سجدہ، قومہ اور جلسہ کو اطمینان کے ساتھ ادا کرنا حضرت امام اعظمؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک واجب ہے فرض نہیں ہے، البتہ نفس رکوع اور نفس سجدہ فرض ہے۔ اور حضرت امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک رکوع اور سجدہ کی طرح تعدیل ارکان بھی فرض ہے۔ حضرت امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ کی دلیل حدیث اعرابی ہے اور وہ حدیث یہ ہے کہ" خلاد بن رافع مسجد میں آئے اور آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم مسجد کے ایک کونہ میں تشریف فرما تھے، خلاد بن رافع اعرابی نے تعدیل ارکان کی رعایت کئے بغیر جلدی جلدی نماز ادا کر کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو سلام کیا آپؐ نے سلام کا جواب دیکر فرمایا" ارجع فصلّ فانک لم تصلّ" واپس جاکر دوبارہ نماز پڑھو کیونکہ تم نے نماز نہیں پڑھی ہے، خلاد بن رافع نے دوبارہ نماز ادا کر کے پھر خدمت میں حاضر ہو کر سلام عرض کیا آپ نے سلام کے جواب کے بعد پھر وہی فرمایا" ارجع فصلّ فانک لم تصل" اعرابی نے تیسری مرتبہ میں یا اس کے بعد کہا عَلِّمْنِیْ یا رسول اللہ اللہ کے رسول مجھ خادم کو نماز سکھا دیجئے۔ اس پر آپؐ نے فرمایا کہ جب تو نماز کا ارادہ کرے تو وضو کامل طور پر کر پھر قبلہ رخ ہو کر تکبیر کہہ لے، پھر قرأت کر، پھر اطمینان کے ساتھ رکوع کر پھر سر اٹھا یہاں تک کہ سیدھا کھڑا ہو جائے پھر اطمینان کے ساتھ سجدہ کر، پھر سجدہ سے سر اٹھا کر اطمینان سے بیٹھ جا پھر اطمینان کے ساتھ دوسرا سجدہ کر کے پھر سر اٹھا یہاں تک کہ سیدھا کھڑا ہو جائے، اپنی پوری نماز میں اسی طرح کر"۔ یہ حدیث تعدیل ارکان کے فرض ہونے پر دلالت کرتی ہے کیونکہ اللہ کے رسولؐ نے تعدیل ارکان کے فوت ہونے پر نماز کی نفی فرمائی ہے اور نماز کی نفی ترک فرض پر ہوتی ہے نہ کہ ترک واجب اور ترک سنت پر الحاصل اس حدیث سے تعدیل ارکان کا فرض ہونا ثابت ہے۔ طرفین اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ باری تعالیٰ کا قول" وارکعوا واسجدوا" خاص ہے اور مطلق ہے۔ خاص تو اس لئے ہے کہ ان کو معانی معلوم کے لئے وضع کیا گیا ہے اس طور پر کہ رکوع کو حالت قیام سے جھکنے کے معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے اور سجدہ کے معنی زمین پر پیشانی ٹیکنے کے ہیں۔ اور مطلق اس لئے ہے کہ آیت میں رکوع اور سجدہ کو کسی وصف اور قید کے ساتھ مقید نہیں کیا گیا ہے۔ اب اگر حدیث اعرابی کی وجہ سے آیت پر زیادتی کر کے تعدیل ارکان کو فرض قرار دیا جائے جیسا کہ امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ کا مذہب ہے تو اس حدیث کی وجہ سے آیت کے وصف اطلاق کو باطل کرنا اور منسوخ کرنا لازم آئیگا حالانکہ یہ حدیث خبر واحد ہے اور ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ خبر واحد کے ذریعہ نہ اصل کتاب کو منسوخ کرنا جائز ہے اور نہ اس کے کسی وصف کو منسوخ کرنا جائز ہے۔ اور جب ایسا ہے تو حدیث اعرابی کی وجہ سے آیت پر زیادتی کر کے تعدیل ارکان کو فرض قرار دینا درست نہ ہوگا۔ البتہ اس خبر واحد پر اس طور سے عمل کیا جائیگا کہ کتاب اللہ کا حکم متغیر نہ ہو چنانچہ

کتاب اور حدیث دونوں کے مرتبہ کی رعایت کرتے ہوئے ہم نے کہا ہے کہ حکم کتاب کی وجہ سے مطلق رکوع اور مطلق سجود فرض ہے اور حکم خبر کی وجہ سے تعدیل ارکان واجب ہے۔

وَعَلَىٰ هٰذَا قُلْنَا يَجُوزُ التَّوَضِّيُ بِمَاءِ الزَّعْفَرَانِ وَبِكُلِّ مَاءٍ خَالَطَهُ شَيْءٌ طَاهِرٌ فَغَيَّرَ اَحَدَ اَوْصَافِهٖ لِاَنَّ شَرْطَ الْمَصِيْرِ اِلَى التَّيَمُّمِ عَدَمُ مُطْلَقِ الْمَاءِ وَهٰذَا قَدْ بَقِيَ مَاءً مُطْلَقاً فَاِنَّ قَيْدَ الْاِضَافَةِ مَا اَزَالَ عَنْهُ اِسْمَ الْمَاءِ بَلْ قَرَّرَهُ فَيَدْخُلُ تَحْتَ حُكْمِ مُطْلَقِ الْمَاءِ وَكَانَ شَرْطُ بَقَائِهٖ عَلٰى صِفَةِ الْمُنَزَّلِ مِنَ السَّمَاءِ قَيْداً لِهٰذَا الْمُطْلَقِ وَبِهٖ يُخَرَّجُ حُكْمُ مَاءِ الزَّعْفَرَانِ وَالصَّابُوْنِ وَالْاُشْنَانِ وَاَمْثَالِهٖ وَخَرَجَ عَنْ هٰذِهِ الْقَضِيَّةِ الْمَاءُ النَّجِسُ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى وَلٰكِنْ يُّرِيْدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَالنَّجِسُ لَا يُفِيْدُ الطَّهَارَةَ وَبِهٰذِهِ الْاِشَارَةِ عُلِمَ اَنَّ الْحَدَثَ شَرْطٌ لِوُجُوْبِ الْوُضُوْءِ فَاِنَّ تَحْصِيْلَ الطَّهَارَةِ بِدُوْنِ وُجُوْدِ الْحَدَثِ مُحَالٌ۔

ترجمہ اور اسی بناء پر ہم نے کہا کہ وضوء جائز ہے زعفران کے پانی سے اور ہر اس پانی سے جس میں کوئی پاک چیز مل ہو پھر اس کے اوصاف میں سے کسی ایک وصف کو بدل دیا ہو اس لئے کہ تیمم کی طرف رجوع کرنے کی شرط مطلق ماء کا معدوم ہونا ہے اور زعفران وغیرہ کا پانی ماء مطلق ہو کر باقی ہے کیونکہ قید اضافت نے ماء زعفران سے ماء کا نام زائل نہیں کیا ہے بلکہ اس کو ثابت کیا ہے پس زعفران وغیرہ کا پانی مطلق ماء کے تحت داخل ہو جائیگا اور اسکے اس صفت پر باقی رہنے کی شرط جس پر وہ آسمان سے اترا ہے اس مطلق کے لئے قید ہے اور اسی سے زعفران، صابن اور اُشنان وغیرہ کے پانی کے حکم کی تخریج کی جائے گی اور اس حکم سے باری تعالیٰ کے قول "ولٰکن یرید لیطہرکم" کی وجہ سے ناپاک پانی نکل گیا ہے کیونکہ ناپاک، پاکی کا فائدہ نہیں دیتا ہے اور لیطہرکم کے اشارہ سے معلوم ہو گیا کہ وضوء واجب ہونے کے لئے حدث (بے وضو ہونا) شرط ہے کیونکہ بغیر وجود حدث کے طہارت حاصل کرنا محال ہے۔

تشریح مصنف اصول الشاشی فرماتے ہیں کہ علماء احناف کے نزدیک مطلق چونکہ اپنے اطلاق پر جاری ہوتا ہے اور قطعی طور سے اس پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے، خبر واحد یا قیاس کے ذریعہ اس کو مقید کرنا اور اس پر زیادتی کرنا جائز نہیں ہے اس لئے انہوں نے فرمایا ہے کہ زعفران ملے ہوئے پانی کے ساتھ اور ہر اس پانی کے ساتھ وضو کرنا جائز ہے جس میں کوئی پاک چیز مل کر اس کے اوصاف ثلثہ (رنگ، بو، مزہ) میں سے کسی ایک وصف کو بدل دے تفصیل اسکی یہ ہے کہ اگر پانی میں زعفران مل گئی یا کوئی دوسری پاک چیز مل گئی اور اس کی وجہ سے پانی کا کوئی ایک وصف بھی بدل گیا بشرطیکہ اس کو آگ پر پکایا نہ گیا ہو اور نہ وہ چیز اپنے کثرت اجزاء کی وجہ سے پانی پر غالب آئی ہو تو ایسی صورت میں اس پانی سے وضو کرنا جائز ہے یا نہیں، یعنی اس پانی کی موجودگی میں تیمم کرنا جائز ہو گا یا نہیں، علماء احناف کہتے

ہیں کہ ایسے پانی سے وضو کرنا جائز ہے یعنی اس پانی کی موجودگی میں تیمم کرنا جائز نہیں ہے۔ اور حضرت امام مالکؒ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ایسے پانی سے وضو کرنا جائز نہیں ہے بلکہ ایسے پانی کی موجودگی میں تیمم کرنا واجب ہوگا۔ ان دونوں حضرات کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا اور آیت میں لفظ ماء مطلق ہے لہٰذا مطلب یہ ہوگا کہ اگر ماء مطلق میسر نہ ہو تو تیمم کرلیا کرو۔ گویا اللہ تعالیٰ نے ماء مطلق کے معدوم ہونے کی صورت میں تیمم کرنے کا حکم دیا ہے۔

اور ماء زعفران اور ماء صابون وغیرہ اضافت کی وجہ سے ماء مقید ہیں لہٰذا ان کی موجودگی میں فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً یعنی ماء مطلق کا معدوم ہونا صادق آئے گا۔ اور جب ایسا ہے تو ان پانیوں سے وضو کرنا جائز نہ ہوگا بلکہ ان کی موجودگی میں تیمم کرنا واجب ہوگا، جیساکہ ماء ورد سے وضو کرنا جائز نہیں ہے بلکہ اس کی موجودگی میں تیمم کرنا واجب ہے۔

حضرت امام مالکؒ اور امام شافعیؒ مزید ترقی کرکے کہتے ہیں کہ ماء مطلق تو وہ ہے جو آسمان سے اترے ہوئے پانی کی صفت پر باقی ہو اور ماء زعفران وغیرہ چونکہ اس صفت پر نہیں ہے اس لئے یہ ماء مطلق نہ ہوگا اور جب ماء زعفران ماء مطلق نہیں ہے تو اس سے وضو کرنا جائز نہ ہوگا بلکہ اس کی موجودگی میں تیمم کرنے کی اجازت ہوگی۔

علماء احناف کی دلیل اور امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ اضافت کی دو قسمیں ہیں (۱) اضافتِ تعریف جیسے لیث الاسد میں لیث کی اضافت اسد کی طرف اور ماء البئر میں ماء کی اضافت بیر کی طرف اور ماء العین میں ماء کی اضافت عین (چشمہ) کی طرف، تعریف کے لئے ہے۔ کیونکہ لیث جس کے معنی شیر کے ہیں اس کے غیر معروف ہونے کی وجہ سے اسد کی طرف اضافت کرکے اس کا تعارف کرایا گیا ہے۔ اور ماء البئر میں بیر (کنویں) کی طرف اضافت کرکے اور ماء العین میں، عین (چشمہ) کی طرف اضافت کرکے اور پانی کی نوع متعین کرکے پانی کا تعارف کرایا گیا ہے۔ (۲) اضافتِ تقیید جیسے ماء الورد (عرقِ گلاب) میں کہ ماء ورد کی قید کے ساتھ مقید ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ پانی جو گلاب سے کشید کیا گیا اور نکالا گیا ہے۔ اور ماء البطیخ یعنی وہ پانی جو تربوز یا خربوز سے کشید کیا گیا ہے۔ ان دونوں اضافتوں کے درمیان یہ فرق ہے کہ اضافتِ تعریف کی صورت میں پانی کی نفی کرنا صحیح نہیں ہے چنانچہ اگر ماء زعفران یا ماء صابون موجود ہو تو یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ پانی موجود نہیں ہے۔ اور اضافتِ تقیید کی صورت میں پانی کی نفی کرنا صحیح ہے چنانچہ اگر ماء ورد یا ماء بطیخ موجود ہو تو یہ کہنا صحیح ہوگا کہ پانی موجود نہیں ہے۔ اب ہم کہتے ہیں کہ جب ماء زعفران، ماء صابون اور ماء اشنان میں اضافت تعریف کے لئے ہے تقیید کے لئے نہیں ہے تو زعفران وغیرہ کی طرف اضافت کے باوجود پانی مطلق ہی رہے گا کیونکہ اس اضافت نے ماء (پانی) کے نام کو زائل نہیں کیا ہے بلکہ اس کو ثابت کیا ہے۔ الحاصل ماء زعفران وغیرہ اضافت کے باوجود مطلق ہے۔ ماء زعفران وغیرہ کے مطلق ہونے کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ لفظ ماء کے اطلاق کے وقت ماء زعفران وغیرہ کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے لیکن ماء ورد کی طرف ذہن منتقل نہیں ہوتا چنانچہ اگر کسی سے ھاتِ الماء (پانی لاؤ) کہا گیا اور وہ ماء زعفران لے آیا تو اس کو لغۃً غلط نہیں کہا جاتا ہے۔ یعنی یہ نہیں کہا جاتا ہے کہ اس نے تعمیلِ حکم نہیں کی ہے بلکہ اس کو تعمیلِ حکم کرنے والا

شمار کیا جاتا ہے اس کے برخلاف اگر وہ ماء ورد (عرقِ گلاب) لے کر آیا تو اس کو لغۃً غلط کہا جاتا ہے، یعنی اس شخص کو تعمیلِ حکم کرنے والا شمار نہیں کیا جاتا ہے۔ الحاصل اطلاقِ ماء کے وقت ماءِ زعفران کی طرف ذہن کا منتقل ہونا بھی ماءِ زعفران کے ماءِ مطلق ہونے کی علامت ہے۔ اور تیمم کی طرف رجوع کرنے کی شرط یہ ہے کہ ماءِ مطلق معدوم ہو، یعنی ماءِ مطلق کے معدوم ہونے کی صورت میں تیمم جائز ہوتا ہے موجود ہونے کی صورت میں تیمم جائز نہیں ہوتا، پس جب ماءِ زعفران وغیرہ کی صورت میں ماءِ مطلق معدوم نہیں ہوا بلکہ موجود ہے تو اس سے وضو کرنا واجب ہوگا تیمم کرنے کی اجازت نہ ہوگی، اس کے برخلاف ماءِ ورد اور ماءِ بطیخ کہ ان کی موجودگی میں ماءِ مطلق معدوم ہوتا ہے لہذا ان کے ساتھ وضو کرنا جائز نہ ہوگا بلکہ ان کے ہوتے ہوئے تیمم کرنا جائز ہوگا۔ اور رہا امام شافعیؒ کا یہ کہنا کہ ماءِ مطلق وہ ہے جو آسمان سے اترے ہوئے پانی کی صفت پر باقی ہو، تو اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ ماءِ مطلق کے لئے آسمان سے اترے ہوئے پانی کی صفت پر باقی رہنے کی شرط لگانا آیت "فَإِن لَّمْ تَجِدُوا مَاءً" کے اطلاق کو مقید کرنا اور اس پر زیادتی کرنا ہے، کیونکہ آیت میں لفظ ماء مطلق ہے خواہ منزل من السماء کی صفت پر باقی ہو یا باقی نہ ہو، اور مطلق کو مقید کرنا اور اس پر زیادتی کرنا چونکہ ناجائز ہے اس لئے حضرت امام شافعیؒ کا یہ شرط لگانا غلط اور ناجائز ہے۔

وبه يخرج الخ سے مصنفؒ کہتے ہیں کہ جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ مطلق اپنے اطلاق پر جاری ہوتا ہے اور زعفران وغیرہ کی طرف اضافت نے ماء (پانی) کے نام کو زائل نہیں کیا ہے بلکہ اس کو ثابت کیا ہے تو اس سے یہ بات بھی ثابت ہو گئی کہ ماءِ زعفران وغیرہ سے وضو کرنا جائز ہے۔ وخرج عن هذه القضية الخ سے ایک اعتراض کا جواب دیا گیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ جس طرح ماء الزعفران وغیرہ میں اضافت کے باوجود ماءِ مطلق ہے اور اس سے وضو کرنا جائز ہے اس کی موجودگی میں تیمم کرنا جائز نہیں ہے اسی طرح ماء النجس بھی ماءِ مطلق ہے لہذا ماءِ نجس سے بھی وضو کرنا جائز ہونا چاہئے تھا حالانکہ اس سے وضو کرنا جائز نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ باری تعالیٰ کا قول ولكن يريد ليطهركم اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ پانی تطہیر اور پاک کرنے کا آلہ ہے اور طہارت کا فائدہ دیتا ہے اور وضو کا مقصد بھی نجاستِ حکمیہ کو زائل کر کے طہارت حاصل کرنا ہے اور شئی نجس طہارت کا فائدہ نہیں دیتی ہے لہذا ماءِ نجس سے وضو کرنا جائز نہ ہوگا۔ حاصل یہ کہ وضو کا مقصد طہارت ہے جیسا کہ آیت "ولكن يريد" سے معلوم ہوا، اور ماءِ نجس طہارت کا فائدہ دیتا نہیں لہذا ماءِ نجس "فان لم تجدوا ماء" کے تحت داخل نہیں ہوگا۔ اور یہ نص یعنی "فان لم تجدوا ماءً" ماءِ طاہر میں مطلق ہو گی، یعنی آیت میں ماء سے مطلقاً ماءِ طاہر مراد ہوگا اور مطلب یہ ہوگا کہ اگر ماءِ طاہر موجود نہ ہو تو تیمم کرنے کی اجازت ہے۔ فاضل مصنفؒ کہتے ہیں کہ اشارۃ النص یعنی ولكن يريد ليطهركم سے اشارۃً یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ وجوبِ وضو کے لئے حدث شرط ہے اور آیت اذا قمتم الى الصلوٰة فاغسلوا میں الى الصلوٰة کے بعد وانتم محدثون مقدر ہے، یعنی اگر نماز کا ارادہ ہو اور تم محدث ہو تو وضو کیا کرو۔ اور دلیل اس کی یہ ہے کہ وضو کا مقصد طہارت حاصل کرنا ہے اور تحصیلِ طہارت نجاست زائل کرنے کا نام ہے اور نجاست زائل کرنا اس پر موقوف ہے کہ نجاست ثابت ہو اور اعضاء میں جو نجاست حکماً ثابت ہوتی ہے اسی کا نام حدث ہے لہذا تحصیلِ طہارت یعنی وضو ثبوتِ حدث پر

موقوف ہوگا اسی کو مصنفؒ نے اپنے انداز میں یوں کہا ہے کہ بغیر وجود حدث کے تحصیل طہارت محال ہے کیونکہ اس میں تحصیلِ حاصل لازم آتا ہے اور تحصیل حاصل محال ہے۔

قَالَ اَبُوْحَنِيْفَةَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ اَلْمُظَاهِرُ اِذَا جَامَعَ اِمْرَأَتَهٗ فِيْ خِلَالِ الْاِطْعَامِ لَا يَسْتَانِفُ الْاِطْعَامَ لِاَنَّ الْكِتَابَ مُطْلَقٌ فِيْ حَقِّ الْاِطْعَامِ فَلَا يُزَادُ عَلَيْهِ شَرْطُ عَدَمِ الْمَسِيْسِ بِالْقِيَاسِ عَلَى الصَّوْمِ بَلِ الْمُطْلَقُ يَجْرِيْ عَلٰى اِطْلَاقِهٖ وَالْمُقَيَّدُ عَلٰى تَقْيِيْدِهٖ۔

ترجمہ حضرت امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ ظہار کرنے والا جب کھانا کھلانے کے درمیان اپنی بیوی سے جماع کرلے تو کھانا کھلانے کا اعادہ نہیں کیا جائے گا اس لئے کہ کتاب اِطعام کے حق میں مطلق ہے لہٰذا اس پر عدم جماع کی شرط کو روزے پر قیاس کرکے زیادہ نہیں کیا جائے گا بلکہ مطلق اپنے اطلاق پر جاری ہوگا اور مقید اپنی تقیید پر۔

تشریح اس اصول پر کہ مطلق اپنے اطلاق پر جاری ہوتا ہے اور خبر واحد یا قیاس کے ذریعہ مطلق کو مقید کرنا اور اس پر زیادتی کرنا جائز نہیں ہے، حضرت امام ابوحنیفہؒ نے ایک مسئلہ اور متفرع کیا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے ظہار کیا یعنی اپنی بیوی کو محرماتِ ابدیہ میں سے کسی کے ساتھ تشبیہ دیکر مثلاً انتِ علیّ کظہر امّی کہہ کر اپنے اوپر حرام کرلیا تو ایسی صورت میں بیوی کو حلال کرنے کے لئے شوہر پر کفارۂ ظہار واجب ہوگا۔ اور کفارۂ ظہار علی الترتیب تین چیزوں میں سے ایک ہے یعنی غلام آزاد کرے اگر اس پر قادر نہ ہو تو دو ماہ کے مسلسل روزے رکھے اور اگر اس پر بھی قادر نہ ہو تو ساٹھ مساکین کو کھانا کھلائے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں والذین یظاهرون من نسائهم ثم یعودون لما قالوا فتحریر رقبة من قبل ان یتماسا ذٰلکم توعظون به والله بما تعملون خبیر فمن لم یجد فصیام شهرین متتابعین من قبل ان یتماسا فمن لم یستطع فاطعام ستین مسکینا ذٰلک لتومنوا بالله ورسوله وتلک حدود الله وللکافرین عذاب الیم۔ اور جو لوگ ماں کہہ بیٹھیں اپنی عورتوں کو پھر کرنا چاہیں وہی کام جس کو کہا ہے تو آزاد کرنا چاہئے ایک بردہ پہلے اس سے کہ آپس میں ہاتھ لگائیں اس سے تم کو نصیحت ہوگی اور اللہ خبر رکھتا ہے جو کچھ تم کرتے ہو پھر جو کوئی یہ نہ پائے تو روزے ہیں دو ماہ کے لگاتار پہلے اس سے کہ آپس میں چھوئیں پھر جو کوئی یہ نہ کرسکے تو کھانا دینا ہے ساٹھ محتاجوں کا یہ حکم اس واسطے ہے کہ تابعدار ہو جاؤ اللہ کے اور اس کے رسول کے اور یہ حدیں باندھی ہیں اللہ کی اور منکروں کے واسطے عذاب ہے دردناک۔

اس آیت میں رقبہ کا آزاد کرنا اور دو ماہ کے روزے رکھنا چونکہ من قبل ان یتماسا یعنی قبل الجماع کے ساتھ مقید ہے اس لئے ان دونوں میں سب کا اتفاق ہے کہ اگر جماع کے بعد رقبہ آزاد کیا گیا یا روزے رکھے گئے تو یہ شخص گنہگار ہوگا اور اس کو استغفار کرنا ہوگا، اور اگر روزوں کے درمیان جماع کرلیا تو جماع سے پہلے

کے روزے کفارے میں شمار نہ ہوں گے بلکہ ان کا اعادہ ضروری ہوگا لیکن اگر کسی مظاہر نے اطعام طعام کے ساتھ کفارہ ادا کرنا شروع کیا اور کچھ مساکین کو کھلا کر مثلاً بیس مساکین کو کھلا کر جماع کر لیا پھر باقی چالیس کو کھلا دیا تو احناف کے نزدیک یہ کفارہ ادا ہو جائے گا از سر نو اعادہ کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ حضرت امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ یہ کفارہ بھی ادا نہ ہوگا بلکہ اس کا اعادہ ضروری ہوگا۔ ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ اطعام طعام اگرچہ قبل الجماع کی قید کے ساتھ مقید نہیں ہے لیکن تحریر رقبہ اور روزے تو اس قید کے ساتھ مقید ہیں لہٰذا روزوں کے درمیان جماع کی صورت میں جس طرح روزوں کا اعادہ ضروری ہے اسی طرح اس پر قیاس کرتے ہوئے ہم کہتے ہیں کہ اطعام طعام کا اعادہ بھی ضروری ہوگا اور جو کھانا جماع سے پہلے کھلایا گیا ہے کفارہ میں اس کا اعتبار نہ ہوگا، اور اس قیاس کی علت یہ ہے کہ روزہ اور اطعام دونوں میں سے ہر ایک کفارہ کی ایسی نوع ہے جس کو زجر اور عقوبت کے پیشِ نظر واجب کیا گیا ہے لہٰذا غلظت اور سختی میں دونوں شریک ہوں گے۔ یعنی جس طرح روزوں کے درمیان جماع کی صورت میں اعادہ کی سختی کی گئی ہے اسی طرح اطعام طعام کے دوران بھی جماع کی صورت میں اعادہ کی سختی کی جائے گی۔ علماء احناف کہتے ہیں کہ اطعام طعام کے حق میں آیت مطلق ہے یعنی قبل الجماع کی قید کے ساتھ مقید نہیں ہے اور یہ بات ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ خبر واحد یا قیاس کے ذریعہ مطلق کتاب کو مقید کرنا اور اس پر زیادتی کرنا جائز نہیں ہے لہٰذا یہاں بھی روزے پر قیاس کر کے مطلق کتاب یعنی اطعام طعام کو عدم مسیس اور عدم جماع کی قید کے ساتھ مقید کرنا اور اس پر زیادتی کرنا جائز نہ ہوگا۔ بلکہ مطلق یعنی اطعام طعام اپنے اطلاق پر جاری ہوگا، یعنی درمیان میں جماع ہو یا نہ ہو دونوں صورتوں میں کفارہ ادا ہو جائے گا اعادہ ضروری نہ ہوگا اور مقید یعنی تحریر رقبہ اور صوم اپنی تقیید پر جاری ہوگا، یعنی یہ دونوں اگر جماع سے پہلے ادا کئے گئے تو کفارہ ادا ہوگا ورنہ نہیں۔

محشی نے فصول الحواشی کے حوالہ سے بہت اچھی بات کہی ہے وہ یہ کہ اللہ تعالیٰ نے تحریر رقبہ اور صوم کے حق میں تو "من قبل ان یتماسا" یعنی قبل الجماع کی قید ذکر کی ہے لیکن اطعام کے حق میں یہ قید ذکر نہیں کی ہے یعنی تحریر رقبہ میں اس قید کو ذکر کرنے کے بعد صوم میں دوبارہ اس قید کو ذکر کیا ہے اگر اطعام میں بھی یہ قید ملحوظ ہوتی تو اطعام طعام میں بھی ذکر فرما دیتے۔ اور اگر آپ یہ کہیں کہ تحریر رقبہ میں اس قید کا مذکور ہونا اطعام طعام میں مراد ہونے کے لئے کافی ہے تو ہم کہیں گے کہ اگر ایسی بات ہے تو روزے میں بھی اس کو دوبارہ ذکر نہ کیا جاتا اور تحریر رقبہ میں اس قید کا مذکور ہونا بقول آپ کے جس طرح اطعام طعام میں مراد ہونے کے لئے کافی ہے اسی طرح روزے میں بھی مراد ہونے کے لئے کافی ہوتا۔ الحاصل اللہ تعالیٰ کا دو جگہ اس قید کو ذکر کرنا اور ایک جگہ ذکر نہ کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ اللہ تعالیٰ کا منشاء یہی ہے کہ جہاں یہ قید مذکور ہے وہاں اس کا اعتبار کیا جائے اور جہاں مذکور نہیں ہے وہاں اعتبار نہ کیا جائے۔ اور اس میں کوئی ایسی حکمت مضمر ہے جس تک ہماری رسائی نہیں ہو سکی ہے۔ جمیل احمد غفرلہ ولوالدیہ۔

وَكَذٰلِكَ قُلْنَا الرَّقَبَةُ فِيْ كَفَّارَةِ الظِّهَارِ وَالْيَمِيْنِ مُطْلَقَةٌ فَلَا يُزَادُ عَلَيْهِ

شَرْطُ الْاِیْمَانِ بِالْقِیَاسِ عَلٰی کَفَّارَۃِ الْقَتْلِ۔

ترجمہ اسی طرح ہم نے کہا کہ کفارۂ ظہار اور کفارۂ یمین میں رقبہ مطلق ہے لہذا کفارۂ قتل پر قیاس کرکے اس پر شرطِ ایمان کو زیادہ نہیں کیا جائے گا۔

تشریح مصنفؒ فرماتے ہیں کہ جس طرح ظہار کے مسئلہ میں اطعام طعام کو صوم پر قیاس کرکے قبل الجماع کی قید کے ساتھ مقید نہیں کیا گیا ہے، اسی طرح ہم نے کفارۂ قتل پر قیاس کرکے کفارۂ ظہار اور کفارۂ یمین میں رقبہ کو ایمان کی قید کے ساتھ مقید نہیں کیا ہے۔ تفصیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کفارۂ قتل میں رقبہ کو مؤمنہ کی قید کے ساتھ مقید کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے ومن قتل مؤمنا خطأ فتحریر رقبۃ مؤمنۃ۔ اور کفارۂ ظہار اور کفارۂ یمین میں رقبہ کو مطلق ذکر کیا ہے چنانچہ فتحریر رقبۃ فرمایا ہے، مؤمنۃ کی قید ذکر نہیں فرمائی ہے۔

حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ تمام کفارات چونکہ ایک ہی جنس ہے اس لئے ہم کفارۂ ظہار اور کفارۂ یمین کو کفارۂ قتل پر قیاس کرتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ جس طرح کفارۂ قتل میں رقبۂ مؤمنہ کا آزاد کرنا ضروری ہے اسی طرح کفارۂ ظہار اور کفارۂ یمین میں بھی رقبۂ مؤمنہ کا آزاد کرنا ضروری ہے رقبۂ غیر مؤمنہ کا آزاد کرنا کافی نہیں ہوگا۔ احناف کہتے ہیں کہ کفارۂ قتل میں تو بلا شبہ رقبۂ مومنہ کا آزاد کرنا ضروری ہے لیکن کفارۂ ظہار اور کفارۂ یمین میں رقبۂ مومنہ کا آزاد کرنا ضروری نہیں ہے بلکہ مطلقاً رقبہ کا آزاد کرنا کافی ہے مومنہ ہو یا غیر مومنہ۔ اور دلیل یہ بیان کرتے ہیں کہ کفارۂ قتل میں رقبہ مومنہ کی قید کے ساتھ مقید ہے لیکن کفارۂ ظہار اور کفارۂ یمین میں رقبہ مطلق ہے مومنہ کی قید کے ساتھ مقید نہیں ہے۔ اور پہلے گذر چکا ہے کہ خبر واحد یا قیاس کے ذریعہ مطلق کتاب کو مقید کرنا اور اس پر زیادتی کرنا جائز نہیں ہے، لہذا یہاں بھی کفارۂ قتل پر قیاس کرکے کفارۂ ظہار اور کفارۂ یمین میں رقبہ کو مومنہ کی قید کے ساتھ مقید کرنا اور اس پر قیدِ ایمان کی زیادتی کرنا جائز نہ ہوگا بلکہ مطلق اپنے اطلاق پر جاری ہوگا اور مقید اپنی تقیید پر جاری ہوگا یعنی رقبہ جہاں ایمان کی قید کے ساتھ مقید ہے وہاں رقبۂ مومنہ کا آزاد کرنا ضروری ہوگا اور جہاں رقبہ مطلق مذکور ہے وہاں مطلقاً رقبہ کا آزاد کرنا کافی ہوگا۔

فَاِنْ قِیْلَ اِنَّ الْکِتَابَ فِیْ مَسْحِ الرَّاْسِ یُوْجِبُ مَسْحَ مُطْلَقِ الْبَعْضِ وَقَدْ قُیِّدَ تَمُوْہُ بِمِقْدَارِ النَّاصِیَۃِ بِالْخَبَرِ وَالْکِتَابُ مُطْلَقٌ فِیْ اِنْتِهَاءِ الْحُرْمَۃِ الْغَلِیْظَۃِ بِالنِّکَاحِ وَقَدْ قَیَّدْ تُمُوْہُ بِالدُّخُوْلِ بِحَدِیْثِ امْرَأَۃِ رِفَاعَۃَ قُلْنَا اِنَّ الْکِتَابَ لَیْسَ بِمُطْلَقٍ فِیْ بَابِ الْمَسْحِ فَاِنَّ حُکْمَ الْمُطْلَقِ اَنْ یَّکُوْنَ الْاٰتِیْ بِاَیِّ فَرْدٍ کَانَ اٰتِیًا بِالْمَاْمُوْرِ بِهٖ وَالْاٰتِیْ بِاَیِّ بَعْضٍ کَانَ هٰهُنَا لَیْسَ بِاٰتٍ بِالْمَاْمُوْرِ بِهٖ فَاِنَّهٗ لَوْ مَسَحَ عَلَی النِّصْفِ اَوْ عَلَی الثُّلُثَیْنِ لَا یَکُوْنُ الْکُلُّ فَرْضًا وَبِهٖ فَارَقَ الْمُطْلَقُ الْمُجْمَلَ

وَاَمَّا قَيْدُ الدُّخُوْلِ فَقَدْ قَالَ الْبَعْضُ اِنَّ النِّكَاحَ فِى النَّصِّ حُمِلَ عَلَى الْوَطْئِ اِذِ الْعَقْدُ مُسْتَفَادٌ مِنْ لَفْظِ الزَّوْجِ وَبِهٰذَا يَزُوْلُ السُّؤَالُ وَقَالَ الْبَعْضُ قَيْدُ الدُّخُوْلِ ثَبَتَ بِالْخَبَرِ وَجَعَلُوْهُ مِنَ الْمَشَاهِيْرِ فَلَا يَلْزَمُهُمْ تَقْيِيْدُ الْكِتَابِ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ۔

ترجمہ پس اگر اعتراض کیا جائے کہ کتاب اللہ مسح راس میں مطلق بعض کے مسح کو واجب کرتی ہے حالانکہ تم نے اس کو خبر کے ذریعہ مقدارِ ناصیہ کے ساتھ مقید کیا ہے، اور کتاب اللہ نکاح کے ذریعہ حرمت غلیظہ کے ختم ہوجانے میں مطلق ہے حالانکہ تم نے اس کو رفاعہ کی بیوی کی حدیث کی وجہ سے دخول کے ساتھ مقید کیا ہے، ہم جواب دیں گے کہ کتاب اللہ باب مسح میں مطلق نہیں ہے کیونکہ مطلق کا حکم یہ ہے کہ اس کے جس فرد کو ادا کرنے والا ہو مامور بہ کو ادا کرنے والا شمار ہو اور یہاں مطلق کے ہر فرد کو ادا کرنے والا مامور بہ کو ادا کرنے والا شمار نہیں ہوتا ہے کیوں کہ اگر کسی نے آدھے سر پر مسح کیا یا دو تہائی پر مسح کیا تو یہ کل ممسوح فرض نہ ہوگا، اور اسی وجہ سے مطلق مجمل سے جدا ہوگیا اور، بہرحال قیدِ دخول تو بعض نے کہا کہ آیت میں لفظ نکاح وطی پر محمول ہے اس لئے کہ عقد لفظ زوج سے مستفاد ہے اور اس سے سوال زائل ہوجائے گا اور بعض نے کہا کہ قیدِ دخول خبر سے ثابت ہے اور محدثین نے اس کو مشہور قرار دیا ہے لہٰذا ان پر خبرِ واحد کے ذریعہ کتاب اللہ کو مقید کرنے کا الزام وارد نہ ہوگا۔

تشریح اس عبارت میں احناف کے بیان کردہ اصول پر کہ مطلق کتاب کو خبرِ واحد اور قیاس کے ذریعہ مقید کرنا جائز نہیں ہے دو اعتراض اور ان کے جوابات ذکر کئے گئے ہیں۔ پہلا اعتراض یہ ہے کہ آیت وامسحوا برؤسکم میں باء احناف و شوافع دونوں کے نزدیک تبعیض کے لئے ہے۔ اور وامسحوا برؤسکم کے معنی وامسحوا بعض رؤسکم کے ہیں اس لئے کہ لفظ مسح جب بلا واسطہ متعدی ہوتا ہے تو ممسوح کا کل اور راس کا استیعاب مراد ہوتا ہے اور جب باء کے واسطہ سے متعدی ہوتا ہے تو ممسوح کا بعض مراد ہوتا ہے۔ امام مالکؒ اور امام احمدؒ اس باء کو زائد قرار دیکر ممسوح کا کل مراد لیتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ پورے سر کا مسح کرنا فرض ہے اور احناف و شوافع دونوں باء کو غیر زائدہ قرار دے کر ممسوح کا بعض مراد لیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ آیت میں پورے سر کا مسح مراد نہیں ہے بلکہ بعض سر کا مسح مراد ہے۔ لیکن امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جس مقدار پر لفظ بعض کا اطلاق کیا جاسکتا ہو اتنی مقدار پر مسح کرنا فرض ہے چنانچہ اگر کسی نے سر کے دو چار بالوں کا مسح کرلیا تو اس سے مسح راس کا فریضہ ادا ہوجائیگا کیونکہ اس پر بعض راس کے مسح کا اطلاق ہوجاتا ہے۔ اور احناف کہتے ہیں کہ مقدارِ ناصیہ یعنی ربع راس کا مسح فرض ہے اور دلیل یہ دیتے ہیں کہ مغیرہ بن شعبہ کی حدیث میں ہے ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اتی سباطۃ قوم فبال وتوضأ ومسح علی الناصیۃ وخفیہ. آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم قوم کی کوڑی پر تشریف لائے آپ نے پیشاب کیا، وضو کیا اور ناصیہ اور خفین پر مسح کیا۔

اس پر معترض کہتا ہے کہ کتاب اللہ سے مطلق بعض راس کا مسح ثابت ہے لیکن آپ حضرات نے خبرِ واحد کے ذریعہ

اس مطلق کو مقدارِ ناصیہ (ربع راس) کے ساتھ مقید کیا ہے حالانکہ آپ کے یہاں اس کی اجازت نہیں ہے۔
دوسرا اعتراض یہ ہے کہ آیت فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ، میں نکاح حرمتِ غلیظہ کے ختم ہوجانے میں مطلق ہے۔ تفصیل یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیکر علیٰحدہ کر دیا اور اس نے عدت گذار کر دوسرے شوہر سے نکاح کر لیا تو اس عورت کے زوج اول کے لئے حلال ہونے کے واسطے صرف نکاح ثانی کافی ہے یا زوج ثانی کا دخول کرنا بھی ضروری ہے۔ اس سلسلہ میں احناف کا مذہب یہ ہے کہ زوج اول کے لئے حلال ہونے کے واسطے صرف زوج ثانی سے نکاح کرنا کافی نہیں ہے بلکہ اس عورت کے ساتھ زوج ثانی کا جماع کرنا اور دخول کرنا بھی ضروری ہے انزال ہو یا انزال نہ ہو اور دلیل یہ دیتے ہیں کہ ایک مرتبہ رفاعہ قرظی کی بیوی رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئی اور عرض کیا کہ میرے شوہر رفاعہ نے مجھے تین طلاقیں دیدی ہیں میں نے عدت گذار کر عبدالرحمٰن بن زبیر کے ساتھ نکاح کر لیا مگر میں نے ان کو نامرد اور عورتوں کے حق میں ناکارہ پایا، آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کیا تم رفاعہ کے پاس دوبارہ جانا چاہتی ہو اس نے کہا کہ ہاں، آپ نے یہ سن کر فرمایا تم رفاعہ کے پاس اس وقت تک نہیں لوٹ سکتی جب تک کہ تم عبدالرحمٰن کا تھوڑا سا ذائقہ نہ چکھ لو اور وہ تمہارا ذائقہ نہ چکھ لے۔ یعنی جماع کی لذت اور حلاوت حاصل نہ کرلو۔ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ عورت مطلقہ ثلثہ کو زوج اول کے لئے حلال کرنے کے واسطے زوج ثانی کا وطی کرنا ضروری ہے محض نکاح جیسا کہ ظاہر آیت سے مفہوم ہے کافی نہیں ہے۔ اس پر معترض کہتا ہے کہ کتاب اللہ یعنی "حتیٰ تنکح زوجا غیرہ" نکاح کے ذریعہ حرمتِ غلیظہ کے ختم ہوجانے کے سلسلہ میں مطلق ہے، یعنی آیت میں صرف اتنا ہے کہ زوج ثانی کے ساتھ نکاح کرنا اس حرمتِ غلیظہ کو ختم کرنے کیلئے کافی ہے خواہ زوجِ ثانی وطی کرے یا وطی نہ کرے اور تم حنفیوں نے اس مطلق کو رفاعہ کی بیوی کی حدیث کی وجہ سے دخول اور وطی کے ساتھ مقید کیا ہے حالانکہ آپ کے نزدیک یہ بات ناجائز ہے۔
پہلے اعتراض کا جواب دیتے ہوئے مصنفِ اصول الشاشی نے فرمایا ہے کہ بعض راس کے سلسلہ میں کتاب یعنی وامسحوا برؤسکم مطلق نہیں ہے بلکہ مجمل ہے اور ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ مطلق تو وہ کہلاتا ہے جس کے ہر فرد پر عمل کرنے والا مامور بہ پر عمل کرنے والا شمار ہو، یعنی مطلق کے جس فرد پر بھی عمل کرے گا اس کے بارے میں یہ کہا جائیگا کہ اس نے مامور بہ پر عمل کیا ہے اور مامور بہ کو ادا کیا ہے اور مجمل وہ کہلاتا ہے جس کے معنی تو معلوم ہوں مگر اس کی مراد معلوم اور متعین نہ ہو۔ اب ہم دیکھتے ہیں کہ آیت میں بعض راس کے مسح کا حکم دیا گیا ہے اور بعضِ راس کا اطلاق کل راس سے کم پر ہوتا ہے یعنی دو چار بال بھی بعض راس کا فرد ہے اور ایک ربع، نصف اور دو ثلث بھی اس کے افراد ہیں لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ ان میں سے بعض افراد ایسے ہیں جن پر عمل کرنے والا مامور بہ کو ادا کرنے والا شمار نہیں ہوتا ہے مثلاً اگر کسی نے نصف راس پر یا دو ثلث پر مسح کیا تو یہ کل کا کل مامور بہ اور فرض نہ ہوگا بلکہ احناف کے نزدیک اس میں سے ربع مامور بہ اور فرض ہوگا اور اس سے زائد غیر مامور بہ یعنی مستحب ہوگا۔ اور شوافع کے نزدیک تین بالوں کی مقدار پر مسح کرنا مامور بہ اور فرض ہوگا اور اس سے زائد پر مسح کرنا مستحب ہوگا اور جب ایسا ہے تو یہ آیت بعض

راس کے سلسلہ میں مطلق نہ ہوگی بلکہ مجمل ہوگی کیونکہ آیت سے یہ بات تو معلوم ہوگئی کہ بعض راس کا مسح مامور بہ ہے مگر یہ معلوم نہیں کہ بعض کا کون سا فرد مراد ہے۔ اور جب ایسا ہے تو یہ آیت بعض راس کے سلسلہ میں مجمل ہوگی اور خبر واحد کے ذریعہ مطلق کتاب کو تو مقید نہیں کیا جا سکتا ہے، البتہ خبر واحد مجمل کے لئے تفسیر اور بیان واقع ہوسکتی ہے یعنی خبر واحد کے ذریعہ مجمل کتاب کی مراد کو متعین کیا جا سکتا ہے پس احناف نے حدیث مغیرہ کو مجمل کتاب کے لئے یعنی بعض راس کی مقدار متعین کرنے کیلئے بیان اور تفسیر قرار دیا ہے، حدیث مغیرہ سے کسی مطلق کو مقید نہیں کیا گیا ہے اور جب ایسا ہے تو احناف پر خبر واحد کے ذریعہ مطلق کتاب کو مقید کرنے کا اعتراض وارد نہ ہوگا۔

مصنف اصول الشاشیؒ نے دوسرے اعتراض کا جواب دو طریقہ پر دیا ہے۔ پہلا طریقہ تو یہ ہے کہ دخول کی قید کو حدیث امرأۃ رفاعہ سے ثابت نہیں کیا گیا ہے بلکہ نص یعنی حتی تنکح زوجاً غیرہ سے ثابت کیا گیا ہے جیسا کہ بعض مشائخ کا مذہب ہے۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ آیت میں لفظ نکاح مذکور ہے اور نکاح کے دو معنی ہیں، ایک حقیقی، دوم مجازی حقیقی معنی تو وطی کے ہیں کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے ناکح الید ملعون ہاتھ کے ساتھ وطی کرنے والا یعنی استمناء بالید کرنے والا ملعون ہے۔ اور مجازی معنی عقد کے ہیں کیونکہ عقد نکاح وطی حلال ہونے کا سبب ہے، اس جگہ لفظ نکاح کو وطی کے معنی پر محمول کرنا زیادہ بہتر ہے اس لئے کہ لفظ زوج سے عقد کے معنی مستفاد ہیں اس طور پر کہ انسان حقیقی زوج عقد، منعقد ہونے کے بعد ہی ہوتا ہے۔ پس لفظ زوج اس پر دال ہے کہ عقد نکاح منعقد ہو چکا ہے اب اگر لفظ نکاح سے بھی عقد کے معنی مراد لئے جائیں تو یہ اعادہ ہوگا یعنی عقد کا ذکر دو مرتبہ ہوگا ایک مرتبہ لفظ نکاح سے اور دوسری مرتبہ لفظ زوج سے اور کلام کو اعادہ پر محمول کرنے کی بہ نسبت چونکہ افادہ پر محمول کرنا اولیٰ ہے اس لئے یہاں نکاح کے لفظ سے وطی کے معنی مراد لینا زیادہ بہتر ہوگا اور آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ تین طلاقوں سے ثابت ہونے والی حرمت غلیظہ کو ختم کرنے والی چیز عورت کا زوج ثانی کے ساتھ وطی کرنا ہے۔ الحاصل وطی اور دخول خود اسی آیت سے ثابت ہے اور جب وطی اور دخول اسی آیت سے ثابت ہے تو احناف پر اعتراض کرتے ہوئے یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ احناف نے مطلق کتاب یعنی حتی تنکح کو خبر واحد یعنی حدیث امرأۃ رفاعہ سے مقید کیا ہے۔ البتہ یہاں یہ اعتراض کیا جا سکتا ہے کہ جب نکاح وطی کے معنی میں حقیقت ہے اور یہاں یہی مراد ہے تو نکاح کی اسناد مرد کی طرف ہونی چاہئے تھی نہ کہ عورت کی طرف کیونکہ وطی مرد کا فعل ہے اور مرد کی طرف سے پائی جاتی ہے نہ کہ عورت کی طرف سے اور جب ایسا ہے تو آیت میں نکاح کو عورت کی طرف منسوب کرنا کیسے صحیح ہوگا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ عورت چونکہ مرد کو وطی پر قدرت دیتی ہے اور وطی کا محل ہوتی ہے اس لئے مجازاً وطی کی اسناد عورت کی طرف کر دی گئی ہے جیسا کہ نہارہ صائم میں صائم کی اسناد نہار کی طرف، اور لیلہ قائم میں قائم کی اسناد لیل کی طرف مجازاً کی گئی ہے۔

دوسرا طریقہ یہ ہے کہ حدیث امرأۃ رفاعہ حدیث مشہور ہے جیسا کہ جمہور کا مذہب ہے اور حدیث مشہور کے ذریعہ مطلق کتاب پر زیادتی کرنا اور اس کو مقید کرنا جائز ہے جیسا کہ صاحب ہدایہ نے فرمایا ہے کہ نص یعنی حتی تنکح پر حدیث مشہور لا تحل للاول حتی تذوق من عسیلتہ سے دخول اور وطی کی قید کو زیادہ کیا گیا ہے

اور جب ایسا ہے تو مطلق کتاب کو خبرِ واحد کے ذریعہ مقید کرنا لازم نہ آئے گا اور احناف پر مطلق کتاب کو خبرِ واحد کے ذریعہ مقید کرنے کا اعتراض وارد نہ ہوگا۔

فَصْلٌ فِي الْمُشْتَرَكِ وَالْمُؤَوَّلِ اَلْمُشْتَرَكُ مَا وُضِعَ لِمَعْنَيَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ اَوْ لِمَعَانٍ مُخْتَلِفَةِ الْحَقَائِقِ مِثَالُهُ قَوْلُنَا جَارِيَةٌ فَاِنَّهَا تَتَنَاوَلُ الْاَمَةَ وَالسَّفِيْنَةَ وَالْمُشْتَرِيْ فَاِنَّهُ يَتَنَاوَلُ قَابِلَ عَقْدِ الْبَيْعِ وَكَوْكَبَ السَّمَاءِ وَقَوْلُنَا بَائِنٌ فَاِنَّهُ يَحْتَمِلُ الْبَيْنَ وَ الْبَيَانَ

ترجمہ (یہ) فصل مشترک اور مؤول (کے بیان) میں ہے۔ مشترک وہ لفظ ہے جو دو یا چند مختلفۃ الحقیقۃ معانی کے لئے وضع کیا گیا ہو، مشترک کی مثال ہمارا قول جاریہ ہے کہ وہ باندی اور کشتی کو شامل ہے اور مشتری ہے کہ وہ عقد بیع قبول کرنے والے اور آسمان کے ستاروں کو شامل ہے اور ہمارا قول بائن ہے کہ وہ فرقت اور ظہور کا احتمال رکھتا ہے۔

تشریح شروع میں کہا گیا تھا کہ لفظ کی وضع کے اعتبار سے چار قسمیں ہیں (۱) خاص (۲) عام (۳) مشترک (۴) مؤول۔ خاص و عام تو گذشتہ فصل میں تفصیل کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے اب یہاں مشترک اور مؤول کو ایک فصل میں ذکر کیا گیا ہے۔ ان دونوں کو ایک فصل میں ذکر کرنے کی وجہ یہ ہے کہ تاویل، اشتراک ہی کو عارض ہوتی ہے اس طور پر کہ لفظ مشترک کے ایک معنی کو اگر ترجیح دیدی گئی تو وہ مؤول کہلائے گا اور اگر کسی معنی کو ترجیح نہ دی گئی تو وہ مشترک کہلائے گا پس اس مناسبت کی وجہ سے ان دونوں کو ایک فصل میں ذکر کر دیا گیا۔

فاضل مصنفؒ نے مشترک کی تعریف بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ مشترک وہ لفظ ہے جو ایسے دو معانی یا چند معانی کے لئے موضوع ہو جن کی حقیقتیں مختلف ہوں بشرطیکہ ہر معنی کا واضع الگ الگ ہو، اور اگر ایک واضع ہو تو دوسرے معنی کے لئے وضع کرتے وقت وہ معنی اول کے لئے وضع کو بھول گیا ہو۔ دو معنی کے لئے موضوع ہونے کی مثال جیسے لفظ جاریۃ ہے کہ اس کے ایک معنی باندی کے ہیں اور دوسرے معنی کشتی کے ہیں۔ اور دوسری مثال مشتری ہے کہ اس کے ایک معنی عقد بیع کو قبول کرنے والے کے ہیں اور دوسرے معنی ستارے کے ہیں اور تیسری مثال بائن ہے کہ اس کے ایک معنی فرقت اور جدائی کے ہیں اور دوسرے معنی ظہور کے ہیں۔ اور دو سے زائد معانی کے لئے موضوع ہونے کی مثال لفظ عین ہے کہ اس کے ایک معنی آنکھ کے ہیں، دوسرے معنی چشمہ کے ہیں تیسرے معنی آفتاب کے ہیں چوتھے معنی سونے کے ہیں، پانچویں معنی مال کے ہیں، چھٹے معنی جاسوس کے ہیں اور ان کے علاوہ بھی بہت سے معانی کے لئے موضوع ہے۔ یہ خیال رہے کہ لفظ مشترک جن معانی کے لئے موضوع ہوتا ہے وہ معانی کبھی اعیان کے قبیل سے ہوتے ہیں جیسے جاریہ اور مشتری کے معانی اعیان کے قبیل سے ہیں، اور کبھی اعراض کے قبیل سے ہوتے ہیں جیسے بائن کے معانی اعراض کے قبیل سے ہیں اور جیسے لفظ

نہل سیراب کرنے اور پیاسے ہونے کے معانی کے لئے موضوع ہے اور یہ دونوں معانی اعراض کے قبیل سے ہیں اور جیسے لفظ بیع ثمن کے مقابلہ میں ازالۂ ملک بیع کے لئے موضوع ہے اور بیع کے مقابلہ میں ازالۂ ملک ثمن کے لئے موضوع ہے اور یہ دونوں معانی اعراض کے قبیل سے ہیں، اور جیسے لفظ شرا مذکورہ دونوں معانی کے لئے موضوع ہے اور یہ دونوں معانی اعراض کے قبیل سے ہیں۔

وَحُكْمُ الْمُشْتَرَكِ اَنَّهٗ اِذَا تَعَيَّنَ الْوَاحِدُ مُرَادًا بِهٖ سَقَطَ اِعْتِبَارُ اِرَادَةِ غَيْرِهٖ وَ لِهٰذَا اَجْمَعَ الْعُلَمَاءُ رَحِمَهُمُ اللّٰهُ تَعَالٰى عَلٰى اَنَّ لَفْظَ الْقُرُوْءِ الْمَذْكُوْرَ فِيْ كِتَابِ اللّٰهِ تَعَالٰى مَحْمُوْلٌ اِمَّا عَلَى الْحَيْضِ كَمَا هُوَ مَذْهَبُنَا اَوْ عَلَى الطُّهْرِ كَمَا هُوَ مَذْهَبُ الشَّافِعِيِّ۔

ترجمہ اور مشترک کا حکم یہ ہے کہ جب ایک معنی کسی دلیل کی وجہ سے مراد ہو کر متعین ہو جائے تو دوسرے معنی کے مراد ہونے کا اعتبار ساقط ہو جائے گا اسی وجہ سے تمام علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ لفظ قروء جو کتاب میں مذکور ہے وہ یا تو حیض پر محمول ہے جیسا کہ ہمارا مذہب ہے یا طہر پر محمول ہے جیسا کہ امام شافعیؒ کا مذہب ہے۔

تشریح مشترک کا حکم بیان کرتے ہوئے فاضل مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ مشترک کا حکم یہ ہے کہ جب کسی دلیل کے ذریعہ ایک معنی کا مراد ہونا متعین ہو جائے تو دوسرے معنی کا مراد لینا درست نہ ہوگا اس کی تفصیل یہ ہے کہ لفظ مشترک مختلف اور متبائن معانی کا احتمال رکھتا ہے اور متبائن اور متنافی چیزوں کا جمع کرنا محال ہے لہذا لفظ مشترک کا ایک معنی میں استعمال اس بات کو مستلزم ہوگا کہ اس کے دوسرے معنی مراد نہ ہوں، اور اس کا دوسرے معنی میں استعمال اس بات کو مستلزم ہوگا کہ پہلے معنی مراد نہ ہوں. اب اگر لفظ مشترک کو دونوں معانی میں استعمال کیا گیا تو اس سے یہ بات لازم آئے گی کہ دونوں معانی میں سے ہر ایک مراد بھی ہو اور غیر مراد بھی ہو اور یہ جمع بین المتنافیین کی وجہ سے محال ہے، اس کو آپ یوں سمجھئے کہ لفظ بمنزلہ کپڑے کے ہے اور معانی بمنزلہ لابس (پہننے والے) کے ہیں اور ایک وقت میں دو شخصوں کا ایک کپڑے کو پورے طور پر پہننا محال ہے لہذا اسی طرح ایک وقت میں ایک لفظ کا دو معنی پر اس طرح دلالت کرنا بھی محال ہوگا کہ ان میں سے ہر ایک اس لفظ کا تمام معنی ہو۔ الحاصل چونکہ لفظ مشترک کے دونوں معانی کا ایک وقت میں مراد لینا جائز نہیں ہے اس لئے کسی معین معنی کو مراد لینے کے سلسلہ میں مجتہد کے لئے اس وقت تک توقف کرنا واجب ہوگا جب تک کہ دلائل میں غور و فکر کے بعد کسی ایک معنی کو مراد لینا ممکن نہ ہو اور جب دلیل کے ذریعہ کوئی معنی متعین ہو جائے تو اس کے بعد دوسرے معنی کا مراد لینا جائز نہ ہوگا غرضیکہ احناف کے نزدیک عموم مشترک جائز نہیں ہے، لیکن حضرت امام شافعیؒ اس صورت میں عموم مشترک کی اجازت دیتے ہیں جبکہ معانی کے درمیان تباین نہ ہو اور وہ اس آیت سے استدلال کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے اَلَمْ تَرَ اَنَّ اللّٰهَ يَسْجُدُ لَهٗ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُوْمُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ وَكَثِيْرٌ مِّنَ

الناس، اس آیت میں لفظ سجود مذکور ہے اور لفظ سجود دو معنی کے درمیان مشترک ہے (۱) زمین پر پیشانی ٹیکنا (۲) اظہار ذلت کے ساتھ خشوع ۔ معنی اول کے اعتبار سے تو یہ سجود ناس ہے اور معنی ثانی کے اعتبار سے غیر عقلاء کا سجود ہے اور یہاں چونکہ سجود کی اسناد ناس اور غیر عقلاء دونوں کی طرف کی گئی ہے اس لئے دو معنی مراد ہوں گے اور اسی کا نام عموم مشترک ہے پس جب آیت میں عموم مشترک ہے تو عموم مشترک کے جواز میں کیا شبہ ہے ۔ الغرض امام شافعیؒ کے نزدیک عموم مشترک جائز ہے احناف کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ آیت میں سجود سے انقیاد اور خشوع مراد ہے اور یہ معنی پیشانی کے ٹیکنے اور خشوع مع التذلیل سب کو شامل ہے لہذا یہ عموم مجاز کے قبیل سے ہوگا نہ کہ عموم مشترک کے قبیل سے اور جب ایسا ہے تو آیت کے عموم مشترک کے جواز پر استدلال کرنا درست نہ ہوگا۔

صاحب کتاب کہتے ہیں کہ احناف کے نزدیک چونکہ لفظ مشترک سے ایک معنی مراد لینے کے بعد دوسرے معنی کا مراد لینا جائز نہیں ہے اسی لئے تمام علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ لفظ قروء جو کتاب اللہ میں مذکور ہے چنانچہ ارشاد ہے والمطلقات یتربصن بانفسهن ثلثة قروء اور حیض اور طہر دو معنی کے لئے موضوع ہے وہ یا تو حیض پر محمول ہے جیسا کہ احناف کا مذہب ہے یا طہر کے معنی پر محمول ہے جیسا کہ امام شافعیؒ کا مذہب ہے، یعنی اس لفظ مشترک سے صرف ایک ہی معنی مراد ہیں دونوں معنی کسی کے نزدیک مراد نہیں ہیں ۔

وَقَالَ مُحَمَّدٌ إِذَا أَوْصَى لِمَوَالِي بَنِي فُلَانٍ وَلِبَنِي فُلَانٍ مَوَالٍ مِنْ أَعْلَى وَمَوَالٍ مِنْ أَسْفَلَ فَمَاتَ بَطَلَتِ الْوَصِيَّةُ فِي حَقِّ الْفَرِيقَيْنِ لِاسْتِحَالَةِ الْجَمْعِ بَيْنَهُمَا وَعَدَمِ الرُّجْحَانِ وَقَالَ أَبُوحَنِيفَةَ إِذَا قَالَ لِزَوْجَتِهِ أَنْتِ عَلَيَّ مِثْلُ أُمِّي لَا يَكُونُ مُظَاهِرًا لِأَنَّ اللَّفْظَ مُشْتَرَكٌ بَيْنَ الْكَرَامَةِ وَالْحُرْمَةِ فَلَا يَتَرَجَّحُ جِهَةُ الْحُرْمَةِ إِلَّا بِالنِّيَّةِ۔

ترجمہ حضرت امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ جب کسی نے بنی فلاں کے لئے وصیت کی اور بنی فلاں کے لئے موالی اعلیٰ (آزاد کرنے والے) بھی ہیں اور موالی اسفل (آزاد کردہ) بھی ہیں پس وصیت کرنے والا مرگیا تو دونوں فریق کے حق میں وصیت باطل ہو جائے گی کیوں کہ ان دونوں کو جمع کرنا محال ہے اور مرجح موجود نہیں ہے، اور امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ جب کسی نے اپنی بیوی سے کہا انت علیّ مثل امی تو یہ شخص ظہار کرنے والا شمار نہ ہوگا کیونکہ لفظ انت علیّ مثل امی کرامت اور حرمت کے درمیان مشترک ہے لہذا بغیر نیت کے حرمت کے جہت کو ترجیح حاصل نہ ہوگی۔

تشریح عموم مشترک کے عدم جواز کی تائید میں مصنف کتاب نے دو مسئلے ذکر کئے ہیں ایک امام محمدؒ کے حوالہ سے اور دوسرا امام ابو حنیفہؒ کے حوالہ سے ۔ امام محمدؒ کے بیان کردہ مسئلہ کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے بنی فلاں کے موالی کے لئے وصیت کی مثلاً یوں کہا کہ میرے مرنے کے بعد فلاں کے موالی کو ایک ہزار روپیہ دیدینا

اور فلاں کے پاس مولیٰ اعلیٰ اور مولی اسفل دونوں ہیں پھر یہ کہہ کر یہ شخص مرگیا تو یہ وصیت باطل ہوجائے گی کیونکہ موالی جو مولیٰ کی جمع ہے اس کے دو معنی ہیں ایک مولیٰ اعلی یعنی معتِق (بکسر التاء) آزاد کرنے والا، دوم مولیٰ اسفل یعنی معتَق (بفتح التاء) آزاد کردہ اور موصی یعنی مرنے والے نے کسی کو متعین بھی نہیں کیا ہے اور کسی ایک کے مراد لینے پر مرجح بھی موجود نہیں ہے اور لفظ مشترک کے دونوں معنی مراد لیکر ان کو جمع کرنا بھی محال ہے اور جب ایسا ہے تو یہ وصیت باطل ہوجائے گی اور اگر آپ یہ کہیں کہ مولیٰ اعلی (معتِق) مراد لینے پر مرجح موجود ہے اس طور پر کہ معتِق یعنی آزاد کرنے والے نے اس موصی کو آزاد کرکے اس پر احسان کیاہے اور احسان و انعام کا شکر ادا کیا جاتا ہے چنانچہ ارشاد نبوی ہے "من لم یشکر الناس لم یشکر اللہ" جو لوگوں کا شکر گذار نہیں وہ اللہ کا بھی شکر گذار نہیں ہے پس یہ کہا جا سکتا ہے کہ موصی نے احسان و انعام کا بدلہ چکانے کے لئے مولیٰ اعلیٰ یعنی اپنے معتِق (بکسر التاء) ہی کے لئے وصیت کی ہے۔ الحاصل مولیٰ اعلیٰ مراد لینے پر مرجح موجود ہے اور جب مرجح موجود ہے تو وصیت باطل نہ ہونی چاہئے تھی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مولیٰ اسفل مراد لینے پر بھی مرجح موجود ہے کیونکہ یوں کہا جا سکتا ہے کہ موصی نے مولیٰ اسفل کو آزاد کرکے اس پر احسان کیا ہے پھر موصی وصیت کرکے اپنے اس احسان کی تکمیل اور تتمیم چاہتا ہے۔ الحاصل جب مولیٰ اعلی مراد لینے پر بھی مرجح موجود ہے اور مولیٰ اسفل مراد لینے پر بھی مرجح موجود ہے تو پھر دونوں برابر ہوگئے لھذا عدم مرجح کی وجہ سے وصیت باطل ہوگی۔ لیکن خادم کہتا ہے کہ مولیٰ اعلیٰ (معتِق) موصی کا محسن اور منعم ہے اور مولیٰ اسفل (معتَق) ممنون اور منعَم علیہ ہے اور منعم اور محسن کا شکر ادا کرنا واجب ہے اور منعم علیہ کے احسان کا اتمام مندوب و مستحب ہے اور اداءِ واجب اولیٰ ہے اداءِ مستحب سے لہٰذا مولیٰ اعلیٰ (معتِق) کا مراد لینا اولیٰ ہوگا اور جب ایسا ہے تو مولیٰ اعلیٰ کے مراد لینے پر مرجح پایا گیا اور جب مرجح پایا گیا تو وصیت کو باطل نہ کرنا چاہئے تھا بلکہ مولیٰ اعلیٰ کے حق میں نافذ کرنا چاہئے تھا جیسا کہ حضرت امام ابویوسفؒ کی بھی ایک روایت یہی ہے۔

حضرت امام ابوحنیفہؒ کے بیان کردہ مسئلہ کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے انتِ علیّ مثل امّی کہا تو بغیر نیت کے یہ شخص مظاہر (ظہار کرنے والا) شمار نہ ہوگا کیونکہ انتِ علیّ مثل امّی دو معانی کے درمیان مشترک ہے کرامت، حرمت۔ پھر حرمت کی دو صورتیں ہیں ایک بصورت ظہار دوم بصورت طلاق، آپ یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ یہ لفظ یعنی انتِ علیّ مثل امّی تین معانی کے درمیان مشترک ہے کرامت، ظہار، طلاق۔ یعنی اس کلام کا ایک مطلب تو یہ ہے کہ تو میرے نزدیک میری ماں کی طرح مکرم و محترم ہے اور یہ بھی مطلب ہو سکتا ہے کہ تو مجھ پر میری ماں کے مشابہ ہے اور یہ بھی مطلب ہو سکتا ہے کہ تو مجھ پر حرام ہے۔ پہلی صورت میں یہ کلام تکریم پر محمول ہوگا دوسری صورت میں ظہار پر اور تیسری صورت میں طلاقِ بائن پر محمول ہوگا پس یہ لفظ چونکہ تین معانی کے درمیان مشترک ہے اس لئے بغیر نیت کے کسی معنی کو ترجیح حاصل نہ ہوگی اور یہ کلام لغو ہوگا۔ ہاں اگر ان میں سے کسی معنی کا ارادہ کرلیا تو یہ کلام اس پر محمول ہوگا۔

وَعَلٰی هٰذَا قُلْنَا لَا یَجِبُ النَّظِیْرُ فِیْ جَزَاءِ الصَّیْدِ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰی فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ

النَّعَمِ لِاَنَّ الْمِثْلَ مُشْتَرَكٌ بَيْنَ الْمِثْلِ صُوْرَةً وَ بَيْنَ الْمِثْلِ مَعْنًى وَهُوَ الْقِيْمَةُ وَقَدْ اُرِيْدَ الْمِثْلُ مِنْ حَيْثُ الْمَعْنَى بِهٰذَا النَّصِّ فِيْ قَتْلِ الْحَمَامِ وَالْعُصْفُوْرِ وَنَحْوِهِمَا بِالْاِتِّفَاقِ فَلَا يُرَادُ الْمِثْلُ مِنْ حَيْثُ الصُّوْرَةِ اِذْ لَا عُمُوْمَ لِلْمُشْتَرَكِ اَصْلًا فَيَسْقُطُ اِعْتِبَارُ الصُّوْرَةِ لِاِسْتِحَالَةِ الْجَمْعِ ۔

ترجمہ اور اسی اصل پر ہم نے کہا کہ جزاءِ صید میں مثلِ صوری واجب نہ ہوگا کیونکہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے بس اس پر بدلہ ہے اُس مارے ہوئے کے برابر مویشی میں سے کیونکہ لفظ مثل، مثلِ صوری اور مثلِ معنوی یعنی قیمت کے درمیان مشترک ہے اور چڑیا اور کبوتر وغیرہ کے قتل میں بالاتفاق مثلِ معنوی مراد ہے لہٰذا مثلِ صوری مراد نہ ہوگا کیونکہ مشترک کے لئے بالکل عموم نہیں ہے لہٰذا جمع کے محال ہونے کی وجہ سے مثلِ صوری کا اعتبار ساقط ہو جائیگا۔

تشریح مصنفؒ فرماتے ہیں کہ احناف کے اس اصول کی بناء پر کہ عمومِ مشترک جائز نہیں ہے ہم کہتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے حالتِ احرام میں شکار کر لیا تو جزاء اور بدلے میں اس پر مثلِ صوری واجب نہ ہوگا بلکہ مثلِ معنوی واجب ہوگا تفصیل اس کی یہ ہے کہ حالتِ احرام میں شکار کرنا ممنوع ہے چنانچہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے یٰاَیُّھا الذین اٰمنوا لاتقتلوا الصید وانتم حرم ۔ اے ایمان والو تم بحالت احرام شکار مت کرو۔ اس کے باوجود اگر کسی محرم نے شکار کر لیا تو اس پر جزاء مثل واجب ہوگا چنانچہ ارشاد باری ہے ومن قتلہ منکم متعمدا فجزاء مثل ماقتل من النعم یحکم بہ ذوا عدل منکم ھدیاً بالغا الکعبۃ او کفّارۃٌ طعام مسٰکین او عدل ذٰلک صیاماً لیذوق وبال امرہٖ اور جو کوئی اس کو مارے جان کر تو اس پر بدلہ ہے اس مارے ہوئے کے برابر مویشی میں سے جو تجویز کریں دو آدمی معتبر تم میں سے اس طرح سے کہ وہ جانور بدلے کا بطور نیاز پہنچایا جاوے کعبہ تک یا اس پر کفارہ ہے چند محتاجوں کو کھانا کھلانا یا اس کے برابر روزے تاکہ چکھے سزا اپنے کام کی۔ الحاصل اس آیت سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ حالتِ احرام میں شکار کرنے سے محرم پر مثل واجب ہوتا ہے اور مثل کی دو قسمیں ہیں (۱) مثلِ صوری (۲) مثلِ معنوی۔ مثلِ صوری سے مراد یہ ہے کہ ایک چیز جسامت اور خلقت میں دوسرے کے برابر اور اس کی نظیر ہو جیسے ہرن کا مثلِ صوری، بکری ہے اور خرگوش کا مثلِ صوری بکری کا بچہ ہے۔ اور مثلِ معنوی سے مراد قیمت ہے علماء حجازیین امام مالک، امام شافعی، امام احمد اور احناف میں سے امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ جن جانوروں کا مثلِ صوری موجود ہے ان کو قتل کرنے کی صورت میں تو مثلِ صوری ہی واجب ہوگا، مثلاً ہرن کا شکار کرنے کی صورت میں بکری واجب ہوگی۔ اور خرگوش کا شکار کرنے کی صورت میں بکری کا بچہ واجب ہوگا۔ البتہ جن جانوروں کا مثلِ صوری موجود نہیں ہے مثلاً چڑیا اور کبوتر ان کو قتل کرنے کی صورت میں مثلِ معنوی یعنی قیمت واجب ہوگی، پھر اس کی تین صورتیں ہیں اگر اس قیمت سے ہدی کا جانور خریدنا ممکن ہو تو اس کو خرید کر حرم میں ذبح کر دے یا اناج خرید کر صدقہ کر دے، اناج اگر گندم ہے تو ایک مسکین کو نصف صاع دیدے اور اگر جو یا کھجور ہے تو ایک مسکین کو ایک صاع دیدے اور اگر چاہے تو

نصف صاع گندم اور ایک صاع جو یا کھجور کے بدلے ایک روزہ رکھ لے ان تینوں صورتوں میں مثل معنوی ادا ہو جائے گا۔
حضرت امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ مقتول جانور کا مثل صوری موجود ہو یا موجود نہ ہو دونوں صورتوں میں محرم پر مثل معنوی واجب ہوگا کسی بھی صورت میں مثل صوری واجب نہ ہوگا اور وجہ اس کی یہ ہے کہ قرآن میں مذکور لفظ مثل دو معنی یعنی مثل صوری اور مثل معنوی کے درمیان مشترک ہے۔ اور چڑیا اور کبوتر کو قتل کرنے کی صورت میں اسی آیت سے بالاتفاق مثل معنوی مراد ہے اب اگر ان جانوروں کے قتل کرنے کی صورت میں جن کا مثل صوری موجود ہے اس آیت کی وجہ سے مثل صوری مراد لے لیا گیا تو عموم مشترک لازم آئے گا حالانکہ احناف کے نزدیک عموم مشترک بالکل ناجائز ہے اور جب ایسا ہے تو مشترک کے معانی کے اجتماع کے محال ہونے کی وجہ سے مثل صوری کا اعتبار ساقط ہو جائیگا یعنی مثل صوری مراد نہ ہوگا۔

نوٹ:۔ شیخین کی ذکر کردہ دلیل میں چند اعتراضات ہیں خادم چاہتا ہے کہ آپ کے سامنے وہ اعتراضات اور ان کے جوابات بھی آجائیں تاکہ مسئلہ مزید منقح ہو کر سامنے آجائے۔ چنانچہ پہلا اعتراض یہ ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ آیت میں لفظ مثل، صوری اور معنوی کے درمیان مشترک ہے غلط ہے کیونکہ مثل صوری ہی درحقیقت مثل ہوتا ہے قیمت کو مجازاً مثل کہدیا جاتا ہے اس لئے کہ دو چیزیں اگر جنس میں شریک ہوں تو ان دونوں کو متجانسان کہا جاتا ہے اور اگر کیف میں شریک ہوں تو ان کو متشابہان کہا جاتا ہے اور اگر کم میں شریک ہوں تو ان کو متساویان کہا جاتا ہے اور اگر نوع میں شریک ہوں تو ان کو متماثلان کہا جاتا ہے اور اگر ان میں سے کسی میں شریک نہ ہوں تو ان کو متخالفان کہا جاتا ہے۔ پس مثل صوری چونکہ نوع میں اپنے مثل کے ساتھ شریک ہوتا ہے اس لئے مثل صوری ہی حقیقۃً مثل ہوگا اور رہا مثل معنوی یعنی قیمت تو اس کو مجازاً مثل کہدیا گیا ہے اور جب ایسا ہے تو لفظ مثل مشترک نہ ہوگا کیونکہ مشترک تو وہ لفظ کہلاتا ہے جو دونوں معنی میں سے ہر ایک کے لئے بطریق حقیقت وضع کیا گیا ہو اور جب لفظ مثل مشترک نہیں ہے تو شیخین کا اس سے استدلال کرنا بھی درست نہ ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ مثل، صوری اور معنوی کے درمیان اگرچہ لغۃً مشترک نہیں ہے لیکن شرعاً مشترک ہے کیونکہ لفظ مثل شرعاً دونوں معنی میں برابر مستعمل ہے اور یہاں یہی مراد ہے۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ جن جانوروں کی نظیر اور مثل صوری نہ ہو جیسے کبوتر اور چڑیا ان میں اسی نص سے قیمت واجب ہوئی ہے غلط ہے کیونکہ اس نص میں "من النعم" مذکور ہے اور حمام اور عصفور نعم میں سے نہیں ہیں کیونکہ نعم چار پاؤں والے جانور کہلاتے ہیں اور حمام اور عصفور ایسے نہیں ہیں پس یہ نص ان دونوں کو شامل نہ ہوگی اور جب یہ نص ان دونوں کو شامل نہیں ہے تو یہ کہنا کہ حمام اور عصفور کے قتل میں اس نص سے بالاتفاق مثل معنوی مراد ہے کیسے درست ہوگا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ آیت میں من النعم سے صید مراد ہے اور دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "لا تقتلوا الصید و انتم حرم" پس تقدیری عبارت یہ ہوگی من قتلہ منکم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من الصید اور لفظ صید، نعم (چوپائے) حمام اور عصفور، سب کو شامل ہے کیونکہ صید اس چیز کا نام ہے جس کا شکار کیا جائے، پس حمام اور عصفور دونوں اس نص کے تحت داخل ہوں گے اور جب یہ دونوں

اس نص کے تحت داخل ہیں اور نص ان دونوں کو شامل ہے تو یہ کہنا کہ حمام اور عصفور کے قتل کی صورت میں اس نص سے بالاتفاق مثل معنوی (قیمت) مراد ہے بالکل درست اور صحیح ہے۔

ثُمَّ اِذَا تَرَجَّحَ بَعْضُ وُجُوْهِ الْمُشْتَرَكِ بِغَالِبِ الرَّائِ يَصِيْرُ مُؤَوَّلًا وَحُكْمُ الْمُؤَوَّلِ وُجُوْبُ الْعَمَلِ بِهٖ مَعَ اِحْتِمَالِ الْخَطَاءِ وَمِثَالُهٗ فِی الْحُكْمِيَّاتِ مَاقُلْنَا اِذَا اُطْلِقَ الثَّمَنُ فِی الْبَيْعِ كَانَ عَلٰی غَالِبِ نَقْدِ الْبَلَدِ وَ ذٰلِكَ بِطَرِيْقِ التَّاوِيْلِ وَلَوْ كَانَتِ النُّقُوْدُ مُخْتَلِفَةً فَسَدَ الْبَيْعُ لِمَا ذَكَرْنَا وَحَمْلُ الْاَقْرَاءِ عَلَی الْحَيْضِ وَحَمْلُ النِّكَاحِ فِی الْاٰيَةِ عَلَی الْوَطْئِ وَ حَمْلُ الْكِنَايَاتِ حَالَ مُذَاكَرَةِ الطَّلَاقِ عَلَی الطَّلَاقِ مِنْ هٰذَا الْقَبِيْلِ۔

ترجمہ پھر جب مشترک کے معانی میں سے کوئی ایک معنیٰ غالب رائے سے راجح ہوجائے تو وہ مؤول ہوجائے گا اور مؤول کا حکم غلطی کے احتمال کے ساتھ اس پر عمل کا واجب ہونا ہے اور احکام میں اس کی مثال وہ مسئلہ ہے جو ہم نے کہا ہے کہ جب عقد بیع میں ثمن مطلق ہو تو وہ غالب نقد بلد پر محمول ہوگا اور یہ بطریق تاویل ہوگا اور اگر نقود مختلف ہوں تو بیع مذکورہ دلیل کی وجہ سے فاسد ہوجائے گی، اور اقراء کو حیض پر اور آیت میں نکاح کو وطی پر اور مذاکرہ طلاق کے وقت کنایات کو طلاق پر محمول کرنا اسی قبیل سے ہے۔

تشریح مصنفؒ فرماتے ہیں کہ مشترک کے معانی میں سے اگر ایک معنی کو کسی دلیل ظنی یعنی خبر واحد یا قیاس یا دوسرے قرائن سے ترجیح دیدی گئی تو وہ مشترک مؤول ہوجائیگا۔ پس مؤول، مشترک ہی کی ایک قسم ہے یعنی مشترک کی دو قسمیں ہیں، مشترکِ مؤول اور مشترکِ غیر مؤول۔ اور مؤول کا حکم یہ ہے کہ اس پر اس احتمال کے ساتھ عمل کرنا واجب ہوتا ہے کہ وہ تاویل غلط ہو اس لئے کہ مجتہد دلیل ظنی سے تاویل کرتا ہے لہٰذا اس کی بیان کردہ تاویل میں جہاں صواب اور صحیح ہونے کا احتمال ہوگا وہاں غلط ہونے کا بھی احتمال ہوگا۔ پس جبتک اس کی تاویل کا غلط ہونا معلوم نہ ہو اس وقت اس پر عمل کرنا واجب ہوگا۔ احکام شرعیہ میں مؤول کی مثال یہ مسئلہ ہے کہ اگر کسی نے عقد بیع میں ثمن کو مطلق رکھا مثلاً یوں کہا کہ میں نے یہ قلم دس درہم میں خریدا ہے اور بائع کے شہر میں مختلف اوصاف کے دراہم رائج ہیں اگرچہ مالیت میں سب برابر ہیں تو اس ثمن کو غالب نقدِ بلد پر محمول کیا جائیگا یعنی شہر میں جس صفت کے حامل دراہم زیادہ رائج ہوں گے مشتری پر وہ واجب ہوں گے اور غالب نقدِ بلد کا متعین ہونا بطریق تاویل ہے اس طور پر کہ عقد بیع میں ثمن مطلق ہے اور مطلق جب بولا جاتا ہے تو اس سے اس کا فرد کامل مراد ہوتا ہے اور فرد کامل وہ ہے جو لوگوں کے درمیان متعارف اور زیادہ رائج ہو پس عقد بیع کو جواز پر محمول کرنے کے لئے اور فساد سے بچانے کے لئے ثمن کو غالب نقد بلد پر محمول کیا جائے گا۔ ہاں۔ اگر شہر میں ایسے نقود رائج ہیں جن کی مالیت مختلف ہے مثلاً بعض دراہم کی مالیت کم ہے اور بعض کی زیادہ ہے اس طور

برکہ بعض درہم ثلاثی ہیں یعنی ان کی مالیت تین جوئی کے برابر ہے، اور بعض رباعی ہیں یعنی ان کی مالیت چار جوئی کے برابر ہے اور بعض خماسی ہیں یعنی ان کی مالیت پانچ جوئی کے برابر ہے اور وہ رواج میں سب برابر ہیں تو ایسی صورت میں بیع فاسد ہو جائے گی کیونکہ عموم مشترک کے ناجائز ہونے کی وجہ سے تمام سکوں کو مراد لینا تو محال ہے اور مرجح کوئی موجود نہیں ہے لہٰذا بیع فاسد ہوگی۔ ہاں، اگر کسی سکہ کو بیان کر دیا گیا تو اس صورت میں مالیت میں اختلاف کے باوجود بیع درست ہو جائے گی کیونکہ بیع فاسد ہوئی تھی ثمن کی ایسی جہالت کی وجہ سے جو مفضی الی النزاع ہے اور بیان کر دینے کے بعد یہ جہالت باقی نہیں رہی لہٰذا بیع فاسد بھی نہ ہوگی۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ والمطلقات یتربصن بانفسھن ثلثۃ قروء میں لفظ قروء کو حیض پر محمول کرنا اور حتّٰی تنکح زوجًا غیرہ میں لفظ نکاح کو وطی پر محمول کرنا اور مذاکرۂ طلاق کے وقت طلاق کے الفاظ کنایہ کو طلاق پر محمول کرنا تاویل ہی کے قبیل سے ہے۔ چنانچہ ہم نے خاص کی بحث میں کہا ہے کہ لفظ قرء حیض اور طہر کے درمیان مشترک ہے لیکن ہم نے لفظ ثلثۃ کے قرینہ اور ارشاد نبوی "طلاق الامۃ ثنتان وعدتہا حیضتان" کے قرینہ سے اس کی تاویل حیض کے ساتھ کی ہے۔ اسی طرح "حتّٰی تنکح زوجًا غیرہ" میں لفظ نکاح عقد اور وطی کے درمیان مشترک ہے لیکن ہم نے اس کو وطی پر محمول کر کے تاویل کی ہے اور قرینہ لفظ زوج ہے جو عقد پر دلالت کرتا ہے لہٰذا تکرار سے بچنے کے لئے لفظ نکاح کو وطی پر محمول کیا ہے۔ اسی طرح طلاق کے الفاظ کنایہ مثلاً بائن کہ یہ ظہور اور فرقت کے درمیان مشترک ہے لیکن مذاکرۂ طلاق کے قرینہ سے ہم نے اس کو طلاق پر محمول کیا ہے۔

> وَعَلٰی هٰذَا قُلْنَا الدَّیْنُ الْمَانِعُ مِنَ الزَّکٰوۃِ یُصْرَفُ اِلٰی اَیْسَرِ الْمَالَیْنِ قَضَاءً لِلدَّیْنِ وَ فَرَّعَ مُحَمَّدٌ عَلٰی هٰذَا فَقَالَ اِذَا تَزَوَّجَ امْرَأَۃً عَلٰی نِصَابٍ وَلَهٗ نِصَابٌ مِنَ الْغَنَمِ وَنِصَابٌ مِنَ الدَّرَاهِمِ یُصْرَفُ الدَّیْنُ اِلَی الدَّرَاهِمِ حَتّٰی لَوْ حَالَ عَلَیْهِمَا الْحَوْلُ تَجِبُ الزَّکٰوۃُ عِنْدَهٗ فِیْ نِصَابِ الْغَنَمِ وَلَا تَجِبُ فِی الدَّرَاهِمِ۔

ترجمہ اور اسی بنا پر ہم نے کہا کہ دَین جو مانع زکوٰۃ ہے اس کو ایسے مال کی طرف پھیرا جائیگا جس سے دَین ادا کرنا آسان ہو اور امام محمدؒ نے اس پر تفریع پیش کی ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ جب مرد نے کسی عورت سے ایک نصاب پر نکاح کیا اور اس کے پاس ایک نصاب بکری کا ہے اور ایک نصاب دراہم کا ہے تو دَین کو دراہم کی طرف پھیرا جائیگا حتی کہ اگر دونوں پر سال گذر گیا تو امام محمدؒ کے نزدیک بکری کے نصاب میں زکوٰۃ واجب ہوگی اور دراہم کے نصاب میں واجب نہ ہوگی۔

تشریح مصنفِ اصول الشاشی کہتے ہیں کہ اس اصول پر کہ اگر کوئی شئی دو چیزوں کا احتمال رکھتی ہو تو ان میں سے

جس پر کوئی دلیلِ ظنی یا قرینہ قائم ہوگا اس کو مراد لیا جائے گا جیسا کہ الفاظ مشترکہ میں ہے، ہم حنفی کہتے ہیں کہ اگر کسی شخص کے پاس چند نصاب ہوں اور وہ مدیون اور مقروض بھی ہو تو دین چونکہ مانعِ زکوٰۃ ہوتا ہے اس لئے اس دین کو ایسے نصاب اور مال کی طرف پھیرا جائے گا جس سے دین کا ادا کرنا آسان ہو، مثلاً ایک شخص دراہم کے نصاب کا بھی مالک ہے دنانیر کے نصاب کا بھی مالک ہے، سامانِ تجارت کے نصاب کا بھی مالک ہے اور جانوروں کے نصاب کا بھی مالک ہے اور اس کے ذمہ اتنا دَین بھی ہے جو اس کے بعض نصاب کو گھیر لیتا ہے تو ایسی صورت میں اوّلاً اس دَین کو نقود یعنی دراہم و دنانیر کی طرف پھیرا جائے گا کیونکہ ان کے ذریعہ دین ادا کرنا آسان ہے اس لئے کہ ان کے ذریعہ دَین ادا کرنے کی صورت میں بیع کی ضرورت پیش نہیں آئے گی۔ پھر اس کے بعد جس سے دین ادا کرنا آسان ہو اس کی طرف پھیرا جائے گا۔ حضرت امام محمدؒ نے اس پر ایک مسئلہ متفرع کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی عورت سے نکاح کیا اور ایک نصاب کو مہر بنایا اور اس کے پاس ایک بکریوں کا نصاب ہے اور ایک دراہم کا نصاب ہے تو اس صورت میں دَین مہر کو دراہم کی طرف پھیرا جائیگا کیونکہ بکریوں کی بہ نسبت دراہم کے ذریعہ دَین ادا کرنا زیادہ آسان ہے حتیٰ کہ اگر ان دونوں نصابوں پر سال گذر گیا تو امام محمدؒ کے نزدیک بکری کے نصاب میں زکوٰۃ واجب ہوگی اور دراہم کا نصاب چونکہ دَینِ مہر میں اس کے ملک سے نکل گیا ہے اس لئے اس میں زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔

وَلَوْ تَرَجَّحَ بَعْضُ وُجُوْهِ الْمُشْتَرَكِ بِبَيَانٍ مِنْ قِبَلِ الْمُتَكَلِّمِ كَانَ مُفَسَّرًا وَحُكْمُهٗ اَنَّهٗ يَجِبُ الْعَمَلُ بِهٖ يَقِيْنًا مِثَالُهٗ إِذَا قَالَ لِفُلَانٍ عَلَيَّ عَشَرَةُ دَرَاهِمَ مِنْ نَقْدِ بُخَارَا فَقَوْلُهٗ مِنْ نَقْدِ بُخَارَا تَفْسِيْرٌ لَهٗ فَلَوْلَا ذٰلِكَ لَكَانَ مُنْصَرِفًا إِلٰى غَالِبِ نَقْدِ الْبَلَدِ بِطَرِيْقِ التَّاوِيْلِ فَيَتَرَجَّحُ الْمُفَسَّرُ فَلَا يَجِبُ نَقْدُ الْبَلَدِ۔

ترجمہ اور اگر متکلم کے بیان سے مشترک کے کسی معنی کو ترجیح حاصل ہو جائے تو وہ مفسر ہوگا، اور مفسر کا حکم یہ ہے کہ اس پر یقینی طور سے عمل کرنا واجب ہوتا ہے اس کی مثال یہ ہے کہ جب کسی نے کہا فلاں کے لئے مجھ پر بخارا کے دراہم میں سے دس درہم ہیں تو اس کا قول "من نقدِ بخارا" اس کے لئے تفسیر ہوگا اور اگر یہ نہ ہوتا تو بطریق تاویل غالب نقدِ بلد کی طرف پھیر دیا جاتا پس مفسر راجح ہوگا اور نقد بلد واجب نہ ہوگا۔

تشریح مصنفؒ کہتے ہیں کہ مشترک کے کسی معنی کو اگر متکلم کی طرف سے ترجیح حاصل ہوئی ہو یعنی متکلم نے صراحۃً اپنی مراد بیان کردی ہو یا متکلم کی طرف سے کوئی قطعی دلیل پائی گئی ہو تو ایسی صورت میں وہ مشترک، مفسر ہو جائے گا، مؤول اور مفسر کے درمیان یہ فرق ہے کہ مؤول اس مشترک کا نام ہے جس کے محتمل معانی میں سے ایک معنی کو خبر واحد یا قیاس یعنی دلیلِ ظنی کے ذریعہ ترجیح حاصل ہوئی ہو، اور مفسر اس مشترک کا نام ہے جس کے محتمل معانی میں سے ایک معنی کو متکلم کے بیان سے ترجیح حاصل ہوئی ہو اور متکلم کا یہ بیان دلیل قطعی ہے۔

مفسر کا حکم یہ ہے کہ اس پر بالیقین عمل کرنا واجب ہوتا ہے کیونکہ اس میں مفسِر اور متکلم کی رائے کے خلاف کا احتمال نہیں ہوتا ہے مثلاً اگر کسی شخص نے اپنے اوپر اقرار کرتے ہوئے کہا لفلان علیّ عشرۃ دراھم من نقد بخارا (فلاں کے لئے مجھ پر بخارا کے دراہم میں سے دس درہم ہیں) تو اس پر بخارا ہی کے دس درہم واجب ہوں گے، متکلم کے شہر میں جو درہم زیادہ رائج ہیں بطریق تاویل وہ واجب نہ ہوں گے کیونکہ متکلم کا قول من نقد بخارا مذکورہ دراہم کے لئے تفسیر ہے ہاں۔ اگر متکلم من نقد بخارا نہ کہتا تو پھر بطریق تاویل غالب نقد بلد ہی واجب ہوتے اور مشترک، مؤول ہوتا مگر چونکہ متکلم نے من نقدِ بخارا کہہ کر مشترک کو مفسر بنا دیا ہے اور مفسر کو مؤول پر ترجیح حاصل ہوتی ہے اس لئے یہاں مُقِر پر نقد بلد یعنی متکلم کے شہر میں زیادہ رائج ہونے والے دراہم واجب نہ ہوں گے بلکہ بخارا کے دراہم واجب ہوں گے۔ اور مفسر کو مؤول پر ترجیح اس لئے حاصل ہوتی ہے کہ مؤول میں وجہِ ترجیح اور دلیلِ ترجیح ظنی ہوتی ہے اور مفسر میں قطعی ہوتی ہے اور قطعی کو ظنی پر بہرحال ترجیح حاصل ہے لہٰذا مفسر مؤول کے مقابلہ میں راجح ہوگا۔

فَصْلٌ فِی الْحَقِیْقَۃِ وَالْمَجَازِ کُلُّ لَفْظٍ وَضَعَہٗ وَاضِعُ اللُّغَۃِ بِاَزَاءِ شَیْءٍ فَھُوَ حَقِیْقَۃٌ لَہٗ وَلَوِ اسْتُعْمِلَ فِیْ غَیْرِہٖ یَکُوْنُ مَجَازًا لَاحَقِیْقَۃً۔

ترجمہ (یہ) فصل حقیقت اور مجاز (کے بیان) میں ہے ہر وہ لفظ جس کو واضع لغت نے کسی شئی کے مقابلہ میں وضع کیا ہو وہ لفظ اس شئی کے لئے حقیقت ہے اور اگر اس کے علاوہ میں استعمال کیا گیا ہو تو مجاز ہوگا نہ کہ حقیقت۔

تشریح یہاں سے مصنفؒ لفظ کی دوسری تقسیم بیان کرنا چاہتے ہیں، لفظ کی دوسری تقسیم استعمال کے اعتبار سے ہے اور اس کے تحت چار قسمیں ہیں (۱) حقیقت (۲) مجاز (۳) صریح (۴) کنایہ۔ ان چاروں کے درمیان دلیلِ حصر یہ ہے کہ لفظ اپنے معنی موضوع لہ میں مستعمل ہوگا یا علاقہ کی وجہ سے معنی غیر موضوع لہ میں۔ اول کو حقیقت اور ثانی کو مجاز کہا جاتا ہے، پھر وہ لفظ واضح معنی میں جاری ہوگا یا غیر واضح معنی میں اگر اول ہے تو اس کو صریح کہا جاتا ہے اور اگر ثانی ہے تو اس کو کنایہ کہا جاتا ہے۔

مصنفِ اصول الشاشی نے استعمال کے اعتبار سے لفظ کی تقسیم پہلے ذکر کی ہے اور ظہور اور بیان کے اعتبار سے تقسیم جس کے تحت ظاہر، نص، مفسر، محکم ہے کو بعد میں ذکر کیا ہے۔ حالانکہ صاحب نور الانوار اور صاحبِ حسامی نے اس کا برعکس کیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ مصنفِ اصول الشاشی کے پیشِ نظر یہ بات ہے کہ ظہور استعمال کے بعد ہوتا ہے لہٰذا ظہور کے اعتبار سے تقسیم کو بعد میں ذکر کیا گیا اور استعمال کے اعتبار سے تقسیم کو پہلے بیان کیا گیا اور صاحبِ نور الانوار اور صاحبِ حسامی کے پیشِ نظر یہ بات ہے کہ استعمال سے ظہور ہی مقصود ہوتا ہے اس لئے ظہور کے اعتبار سے تقسیم کو مقدم کیا گیا اور استعمال کے اعتبار سے تقسیم کو مؤخر کیا گیا۔ فاضل مصنفؒ نے حقیقت اور مجاز کو ایک

فصل میں اس لئے ذکر کیا ہے کہ مجاز حقیقت پر ہی مبنی ہوتا ہے یا اس لئے کہ یہ دونوں خاص اور عام ہونے میں شریک ہیں یعنی جس طرح حقیقت خاص اور عام ہوتا ہے اسی طرح مجاز بھی خاص اور عام ہوتا ہے، یا اس لئے کہ ان دونوں کے درمیان تقابل متحقق ہے۔ حقیقت اور مجاز کی لغوی تحقیق یہ ہے کہ لفظ حقیقت، فعیلۃ کے وزن پر ہے حقیقت میں تاء تانیث نقل کے لئے ہے یعنی یہ تاء اس پر دال ہے کہ لفظ حقیقت وصفیت سے اسمیت کی طرف نقل کیا گیا ہے اور فعیل کا وزن اسم فاعل کے معنی میں بھی ہوتا ہے اور اسم مفعول کے معنی میں بھی۔ پہلی صورت میں حق یحق بمعنی ثبت سے ماخوذ ہوگا اور حقیقۃ کے معنی ثابتۃ کے ہوں گے یعنی ثابت شدہ چیز۔ حقیقت بھی چونکہ اپنے موضع اصلی میں ثابت ہوتی ہے اور وہاں سے کسی حال میں نہیں ہٹتی ہے اس لئے حقیقت کو حقیقت کہا جاتا ہے، الحاقۃ بمعنی قیامۃ بھی اسی سے ماخوذ ہے کیونکہ حاقہ بھی ثابت شدہ ہے اور لا محالہ اس کا وقوع ہو کر رہے گا۔ اور حق بھی چونکہ ثابت ہوتا ہے اس لئے وہ بھی اسی حق یحق سے ماخوذ ہوگا۔ اور دوسری صورت میں حقیقت حَقَقْتُ الشَّیْءَ سے ماخوذ ہے اس صورت میں حقیقت، محقوقۃ (مثبتۃ) کے معنی میں ہوگی، یعنی وہ چیز جس کو ثابت کر دیا گیا ہو۔ پس چونکہ حقیقت کو دلائل وضعیہ سے اس کے موضوع اصلی میں یقینی طور پر ثابت کیا جاتا ہے اس لئے حقیقت کو حقیقت کہا جاتا ہے۔ مجاز، مفعل کے وزن پر مصدر میمی ہے مگر فاعل کے معنی میں ہے جیسے مولیٰ، والی اسم فاعل کے معنی میں ہے اور جاز یجوز (تجاوز کرنے) سے ماخوذ ہے، مجاز کو مجاز اسی لئے کہا جاتا ہے کہ لفظ جب اپنے غیر موضوع لہ میں استعمال کیا جاتا ہے تو وہ اپنے مکان اصلی یعنی معنی موضوع لہ سے تجاوز کر جاتا ہے اس تجاوز کرنے کی وجہ سے اس کو مجاز (تجاوز کرنیوالا) کہا گیا ہے۔ حقیقت اور مجاز کے لغوی معنی کا اعتبار کرتے ہوئے کہا جاتا ہے "حب فلان حقیقۃ" فلاں کی محبت ثابت ہے یعنی اپنے محل موضوع لہ یعنی دل میں ثابت ہے اور "حب فلان مجاز" یعنی فلاں کی محبت اپنے محل موضوع لہ یعنی دل سے زبان کی طرف تجاوز کر گئی یعنی فلاں کی محبت صرف زبان پر ہے دل میں نہیں ہے۔

فاضل مصنفؒ نے حقیقت اور مجاز کی تعریفِ اصطلاحی بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ ہر وہ لفظ جس کو واضع لغت نے کسی معین شئ کے مقابلہ میں وضع کیا ہو تو وہ لفظ اس شئ کے لئے حقیقت ہوگا اور اگر وہ لفظ غیر موضوع لہ میں استعمال کیا گیا ہو تو وہ لفظ مجاز ہوگا حقیقت نہ ہوگا۔

حقیقت کی تعریف میں چونکہ وضع کا لفظ مذکور ہے اس لئے وضع کے معنی اور اس کے اقسام کا بیان کرنا بھی ضروری ہے۔ چنانچہ عرض ہے کہ وضع کہتے ہیں لفظ کو کسی معنی کے لئے اس طرح متعین کرنا کہ وہ لفظ اس معنی پر دلالت کرنے میں قرینہ کا محتاج نہ ہو، پھر اس وضع کی چار قسمیں ہیں (۱) وضع لغوی (۲) وضع شرعی (۳) وضع عرفی خاص (۴) وضع عرفی عام۔ اس لئے کہ لفظ کو معنی کے لئے متعین کرنا واضع لغت کی جانب سے ہوگا یا واضع شرع کی جانب سے ہوگا یا کسی مخصوص جماعت کی طرف سے ہوگا یا عام لوگوں کی جانب سے ہوگا۔ اگر اول ہے تو اس کو وضع لغوی کہا جائیگا جیسے لفظ صلوٰۃ کی وضع دعا کیلئے ہے اور اگر ثانی ہے تو وضع شرعی ہے جیسے صلوٰۃ کی وضع ارکان مخصوصہ (نماز) کے لئے ہے اور اگر ثالث ہے تو وضع عرفی خاص ہے جیسے نحویوں کے یہاں اسم کی وضع اس کلمہ کے لئے ہے جو ایسے مستقل معنی پر

دلالت کرے جو کسی زمانہ کے ساتھ مقترن نہ ہو، اور اگر رابع ہے تو وضع عرفی عام ہے جیسے دابہ کی وضع چوپایے کے لئے ہے۔ الحاصل حقیقت کی تین قسمیں ہوئیں (۱) حقیقت لغویہ (۲) حقیقت شرعیہ (۳) حقیقت عرفیہ۔ فاضل مصنف نے حقیقت کی تعریف میں واضع کو چونکہ واضع لغت کے ساتھ مقید کیا ہے اس لئے مصنفؒ کی بیان کردہ یہ تعریف حقیقت شرعیہ اور حقیقت عرفیہ کو شامل نہ ہوگی حالانکہ یہ دونوں بھی حقیقت کے انواع میں سے ہیں جیساکہ اوپر ذکر کیا گیا ہے۔ مصنفؒ کی طرف سے بعض حضرات نے جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ مصنف اصول الشاشی نے عام علماء کے مذہب کو چھوڑ کر ابوبکر باقلانی کا مذہب اختیار کیا ہے اور ان کے نزدیک اسم لغوی اگر معنی شرعی یا معنی عرفی میں استعمال کیا گیا ہو تو وہ مجاز کہلاتا ہے۔ حقیقت شرعیہ یا حقیقت عرفیہ نہیں کہلاتا۔ بعض لوگوں نے کہا کہ لغت، لغا سے ماخوذ ہے اور اس کے معنی تکلم کے ہیں لہذا واضع لغت کے معنی ہوں گے واضع تکلم اور یہ معنی شرعیہ اور عرفیہ دونوں کو عام ہے کیونکہ واضع تکلم واضع شرع بھی ہوتا ہے اور واضع لغت بھی۔ اور جب ایسا ہے تو مصنفؒ کی بیان کردہ یہ تعریف حقیقت شرعیہ اور حقیقت عرفیہ دونوں کو شامل ہوگی۔ مصنفؒ نے حقیقت کی تعریف میں لفظ کل لفظ لاکر اس طرف اشارہ کیا ہے کہ حقیقت اور مجاز لفظ کے اوصاف میں سے ہیں یعنی حقیقت اور مجاز لفظ کی صفت ہوتے ہیں اور "لفظ" حقیقی اور مجازی ہوتا ہے۔ معنی یا استعمال حقیقی اور مجازی نہیں ہوتا لیکن بعض حضرات فرماتے ہیں کہ حقیقت اور مجاز معنی کی صفت ہوتے ہیں یعنی "معنی" حقیقی اور مجازی ہوتا ہے لفظ نہیں۔ اور بعض حضرات فرماتے ہیں کہ حقیقت اور مجاز استعمال کی صفت ہوتے ہیں یعنی لفظ کا استعمال حقیقی اور مجازی ہوتا ہے لفظ یا معنی حقیقی اور مجازی نہیں ہوتا ہے۔

ثُمَّ الْحَقِيقَةُ مَعَ الْمَجَازِ لَا يَجْتَمِعَانِ إِرَادَةً مِنْ لَفْظٍ وَاحِدٍ فِي حَالَةٍ وَاحِدَةٍ وَلِهٰذَا قُلْنَا لَمَّا أُرِيدَ مَا يَدْخُلُ فِي الصَّاعِ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا تَبِيعُوا الدِّرْهَمَ بِالدِّرْهَمَيْنِ وَلَا الصَّاعَ بِالصَّاعَيْنِ سَقَطَ اِعْتِبَارُ نَفْسِ الصَّاعِ حَتّٰى جَازَ بَيْعُ الْوَاحِدِ مِنْهُ بِالْاِثْنَيْنِ وَلَمَّا أُرِيدَ الْوِقَاعُ مِنْ آيَةِ الْمُلَامَسَةِ سَقَطَ اِعْتِبَارُ إِرَادَةِ الْمَسِّ بِالْيَدِ۔

ترجمہ پھر ایک لفظ سے ایک حالت میں حقیقت اور مجاز دونوں اجتماعی طور سے مراد نہیں ہو سکتے ہیں اسی وجہ سے ہم نے کہا ہے کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول لا الصاع بالصاعین سے داخل صاع (مظروف) مراد لے لیا گیا تو نفس صاع کا اعتبار ساقط ہو گیا حتی کہ ایک صاع (ظرف) کو دو صاع (ظرف) کے عوض فروخت کرنا جائز ہے اور جب آیت ملامست سے جماع مراد لے لیا گیا تو ہاتھ سے چھونے کے مراد لینے کا اعتبار ساقط ہو گیا۔

تشریح مصنفؒ فرماتے ہیں کہ ایک لفظ سے ایک وقت میں حقیقت اور مجاز دونوں کو مراد نہیں لیا جا سکتا؛ یعنی ایسا نہیں ہو سکتا ہے کہ ایک وقت میں ایک لفظ سے معنی حقیقی بھی مراد ہوں اور معنی مجازی بھی مراد ہوں۔ ایسا تو ہو سکتا ہے کہ لفظ دونوں کو بظاہر شامل ہو اور دونوں کا احتمال رکھتا ہو لیکن دونوں کا ارادہ کرنا یہ

قطعاً ناجائز ہے اگرچہ حضرت امام شافعیؒ اس کی اجازت دیتے ہیں امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ جس طرح حقیقت لفظ کا مدلول بننے کی صلاحیت رکھتی ہے اسی طرح مجاز بھی لفظ کا مدلول بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اور ایک ساتھ دونوں کو مراد لینے سے کوئی مانع بھی موجود نہیں ہے چنانچہ اگر کسی نے لا تنکح ما نکح ابوک کہا تو اس سے عقد (مجازی معنی) اور وطی (حقیقی معنی) دونوں مراد ہوں گے اور مطلب یہ ہوگا کہ تو اپنے باپ کی موطوءہ سے نہ عقدِ نکاح کر اور نہ وطی کر۔ اور اس اجتماع میں کوئی استحالہ نہیں ہے لہٰذا یہ بات ثابت ہوگئی کہ حقیقت اور مجاز کو ایک لفظ سے ایک وقت میں مراد لیا جاسکتا ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ حقیقت اپنے محل میں مستقر اور ثابت ہوتی ہے اور مجاز اپنے محل سے متجاوز ہوتا ہے اور یہ بات بالکل محال ہے کہ ایک شئی ایک وقت میں اور ایک حالت میں اپنے محل میں مستقر اور ثابت بھی ہو اور متجاوز بھی ہو جیسا کہ ایک حالت اور ایک وقت میں ایک لابس کے بدن پر ایک کپڑا ملکاً بھی ہو اور عاریۃً بھی ہو یہ محال ہے۔ مصنفِ اصول الشاشی کہتے ہیں کہ ہمارے نزدیک ایک لفظ سے حقیقت اور مجاز دونوں کا بیک وقت مراد لینا چونکہ محال ہے اس لئے ہم کہتے ہیں کہ رسول ہاشمی صلی اللہ علیہ وسلم کے قول "لا تبیعوا الدرھم بالدرھمین ولا الصاع بالصاعین" (ایک درہم کو دو درہم کے عوض اور ایک صاع کو دو صاع کے عوض فروخت مت کرو) میں جب صاع کے مجازی معنی یعنی داخلِ صاع اور ما یحل فی الصاع (مظروف) بالاتفاق مراد ہے تو حقیقت و مجاز کے اجتماع سے بچنے کے لئے نفسِ صاع اور عینِ صاع یعنی ظرف مراد نہ ہوگا اور حدیث کا مطلب یہ ہوگا کہ ایک صاع اناج کا اس کے ہم جنس دو صاع اناج کے عوض بیچنا جائز نہیں ہے البتہ ایک عینِ صاع یعنی ظرف کا دو عینِ صاع یعنی ظرف کے عوض بیچنا جائز ہے۔ اسی طرح آیت او لامستم النساء میں لمس، مس بالید کے معنی میں حقیقت ہے اور جماع کے معنی میں مجاز ہے اور ہمارا اور شوافع کا اس پر اتفاق ہے کہ یہاں جماع کے معنی مراد ہیں، چنانچہ پانی کے استعمال پر قدرت نہ ہونے کی صورت میں جنبی کے لئے اسی آیت سے تیمم کی اجازت دی گئی ہے اور جب یہاں جماع کے معنی مراد ہیں تو ہمارے نزدیک مس بالید کے معنی مراد نہ ہوں گے چنانچہ یہ ناقضِ وضو نہ ہوگا اس لئے کہ مس بالید مراد لینے کی صورت میں جمع بین الحقیقت والمجاز لازم آئے گا حالانکہ ہم ثابت کرچکے ہیں کہ جمع بین الحقیقت والمجاز جائز نہیں ہے۔

قَالَ مُحَمَّدٌؒ اِذَا اَوْصٰى لِمَوَالِيْهِ وَلَهٗ مَوَالٍ اَعْتَقَهُمْ وَلِمَوَالِيْهِ مَوَالٍ اَعْتَقُوْهُمْ كَانَتِ الْوَصِيَّةُ لِمَوَالِيْهِ دُوْنَ مَوَالِىْ مَوَالِيْهِ وَفِى السِّيَرِ الْكَبِيْرِ لَوِ اسْتَأْمَنَ اَهْلُ الْحَرْبِ عَلٰى اٰبَاءِ هِمْ لَا تَدْخُلُ الْاَجْدَادُ فِى الْاَمَانِ وَلَوِ اسْتَاْمَنُوْا عَلٰى اُمَّهَاتِهِمْ لَا يَثْبُتُ الْاَمَانُ فِىْ حَقِّ الْجَدَّاتِ۔

ترجمہ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ جب کسی نے اپنے موالی کے لئے وصیت کی اور اس کے لئے ایسے موالی ہیں جن کو اس نے آزاد کیا ہے اور اس کے موالی کے لئے ایسے موالی ہیں جنھوں نے ان کو آزاد کیا ہے تو وصیت اس کے موالی کے لئے ہوگی نہ کہ اس کے موالی کے موالی کے لئے۔ اور سیر کبیر میں ہے کہ اگر حربی لوگوں نے اپنے آباء پر امن طلب کیا تو اجداد

امان میں داخل نہ ہوں گے اور اگر اپنی ماؤں پر امان طلب کیا تو جدات کے حق میں امان ثابت نہ ہوگا۔

تشریح صاحب اصول الشاشی فرماتے ہیں کہ جمع بین الحقیقت والمجاز کے ناجائز ہونے کی وجہ سے حضرت امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی حرالاصل یعنی پیدائشی آزاد آدمی نے اپنے موالی یعنی آزاد کردہ غلاموں کے لئے وصیت کی اور اس کے پاس موالی یعنی اس کے آزاد کردہ غلام بھی ہیں اور اس کے موالی کے موالی یعنی اس کے آزاد کردہ غلاموں کے آزاد کردہ غلام بھی ہیں تو ایسی صورت میں وصیت اس کے موالی یعنی آزاد کردہ غلاموں کے لئے ہوگی اور موالی کے موالی یعنی اس کے آزاد کردہ غلاموں کے آزاد کردہ غلاموں کے لئے نہ ہوگی۔ کیونکہ لفظ موالی، موصی کے آزاد کردہ غلاموں کے لئے حقیقت ہے اور آزاد کردہ غلاموں کے آزاد کردہ غلاموں کے لئے مجاز ہے اور حقیقت، مجاز کی بہ نسبت چونکہ راجح ہے اس لئے یہاں حقیقت مراد ہوگی، یعنی موصی کے آزاد کردہ غلام مراد ہوں گے۔ اور چونکہ حقیقت اور مجاز کا اجتماع ناجائز ہے اس لئے مجاز مراد نہ ہوگا یعنی موصی کے آزاد کردہ غلاموں کے آزاد کردہ غلام مراد نہ ہوں گے۔ اور سیر کبیر میں ہے کہ اگر حربیوں نے مسلمانوں سے اپنے آباء پر امان طلب کیا اور مسلمانوں نے امان دے بھی دیا تو یہ امان صرف آباء یعنی باپوں کے حق میں ثابت ہوگا اور اجداد یعنی داداؤں اور ناناؤں کے حق میں ثابت نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر اہل حرب نے اپنی امہات پر امان طلب کیا اور مسلمانوں نے امان دے بھی دیا تو یہ امان صرف ماؤں کے حق میں ثابت ہوگا دادیوں اور نانیوں کے حق میں ثابت نہ ہوگا اس لئے کہ ابٌ والد کے لئے اور امٌّ والدہ کے لئے حقیقت ہے، اور ابٌ دادا اور نانا کے لئے اور امٌّ دادی اور نانی کے لئے مجاز ہے اور امان طلب کرنے میں اب سے والد اور امّ سے والدہ بالاجماع مراد ہے۔ اب اگر اجداد اور جدات کو بھی مراد لے لیا جائے تو جمع بین الحقیقت والمجاز لازم آئے گا حالانکہ یہ ہمارے نزدیک ناجائز ہے یہاں یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ آیت حرمت علیکم امّھاتکم میں ام سے ماں اور جدہ دونوں مراد ہیں چنانچہ اس نص سے دونوں کو حرام کیا گیا ہے لہٰذا حقیقت اور مجاز کا اجتماع لازم آیا حالانکہ آپ اس کو ناجائز کہتے ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ماں کی حرمت تو عبارت النص سے ثابت ہے اور جدہ کی حرمت علاقۂ جزئیت اور بعضیت کی وجہ سے دلالۃ النص سے ثابت ہے اور جب ایسا ہے تو جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم نہیں آیا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ آیت میں امہات سے بالاجماع اصول مراد ہیں اور اصول کا لفظ ماں اور جدات دونوں کو عام ہے لہٰذا آیت میں دونوں کا ارادہ عموم مجاز کے طور پر ہوگا نہ کہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز کے طور پر۔

وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا اِذَا اَوْصٰى لِاَبْكَارِ بَنِىْ فُلَانٍ لَا تَدْخُلُ الْمُصَابَةُ بِالْفُجُوْرِ فِىْ حُكْمِ الْوَصِيَّةِ وَلَوْ اَوْصٰى لِبَنِىْ فُلَانٍ وَلَهٗ بَنُوْنَ وَبَنُوْ بَنِيْهِ كَانَتِ الْوَصِيَّةُ لِبَنِيْهِ دُوْنَ بَنِىْ بَنِيْهِ۔

ترجمہ اور اسی اصل پر ہم نے کہا ہے کہ جب کسی نے بنی فلاں کی باکرہ لڑکیوں کے لئے وصیت کی تو وصیت کے حکم میں مصابہ بالفجور (وہ لڑکی جس کا پردۂ بکارت زنا سے زائل ہوا ہو) داخل نہ ہوگی اور اگر بنی فلاں کے لئے وصیت

کی اور اس کے ابناء اور ابناء الابناء دونوں ہیں تو وصیت اس کے ابناء کے لئے ہوگی اس کے ابناء کے ابناء کیلئے نہ ہوگی۔

تشریح مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اس اصول پر کہ حقیقت اور مجاز جمع نہیں ہوتے ہیں ہم کہتے ہیں کہ اگر کسی نے کسی کی باکرہ لڑکیوں کے لئے وصیت کی مثلاً یوں کہا کہ میرے مرنے کے بعد میرے مال کا ایک تہائی شاہد کی باکرہ لڑکیوں کو دیدینا تو اس وصیت میں وہ لڑکیاں داخل نہ ہوں گی جن کی بکارت زنا کی وجہ سے زائل ہوگئی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ لڑکی جس کی بکارت زنا سے زائل ہوئی ہو وہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک باکرہ کے حکم میں ہے چنانچہ نکاح کے سلسلہ میں جس طرح غیر مصابہ بالزنا (حقیقی باکرہ) کا سکوت رضا شمار ہوتا ہے اسی طرح مصابہ بالزنا کا سکوت بھی رضا شمار ہوگا، اور صاحبینؒ کے نزدیک مصابہ بالزنا (وہ لڑکی جس کی بکارت زنا سے زائل ہوگئی ہو) ثیبہ کے حکم میں ہے چنانچہ ان کے نزدیک اس کا سکوت رضا شمار نہ ہوگا لیکن مصابہ بالزنا باکرہ لڑکیوں کی وصیت میں تینوں حضرات کے نزدیک داخل نہ ہوں گی، صاحبین کے نزدیک تو اس لئے کہ ان کے نزدیک مصابہ بالزنا باکرہ ہی نہیں ہے بلکہ ثیبہ کے حکم میں ہے۔ اور امام صاحب کے نزدیک اس لئے کہ غیر مصابہ تو حقیقۃً باکرہ ہے اور مصابہ بالزنا نے چونکہ نکاح نہیں کیا ہے اس لئے اس کے معاملہ کو مخفی رکھنے کے لئے اس کو مجازاً باکرہ کہدیا گیا ہے اور وصیت للابکار میں ابکار سے چونکہ حقیقی باکرہ مراد ہیں اس لئے مصابہ بالزنا مراد نہ ہوگی تاکہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم نہ آئے۔ یہ ذہن میں رہے کہ مصنفؒ نے مصابہ کو فجور (زنا) کے ساتھ مقید کرکے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ اگر کسی باکرہ کی بکارت کودنے یا حیض یا زیادہ مدت ٹھہرے رہنے یا زخم سے زائل ہوگئی ہو تو وہ حقیقی باکرہ کہلائے گی اور وصیت للابکار میں وہ بھی داخل ہوگی۔ اسی طرح اگر کسی شخص نے فلاں کے ابناء کے لئے وصیت کی اور فلاں کے ابناء (بیٹے) اور ابناء الابناء (پوتے) دونوں ہیں تو یہ وصیت صرف ابناء (بیٹوں) کے لئے ہوگی ابناءُ الابناء (پوتوں) کے لئے نہ ہوگی اس لئے کہ لفظ ابن ولد (بیٹے) کے لئے تو حقیقت ہے اور ولد الولد (پوتے) کے لئے مجاز ہے اور یہاں حقیقت بالاتفاق مراد ہے لہذا جمع بین الحقیقۃ والمجاز سے بچنے کے لئے مجاز یعنی ولد الولد مراد نہ ہوگا حضرت امام ابوحنیفہؒ کا یہی مذہب ہے۔ صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ لفظ بنین کا عرف میں چونکہ ابناء اور ابناء الابناء دونوں پر اطلاق ہوتا ہے اس لئے عموم مجاز کے طور پر وصیت میں دونوں مراد ہوں گے۔ اس موقعہ پر یہ اعتراض کیا جا سکتا ہے کہ اگر حربیوں نے ابناء پر امان طلب کیا اور مسلمانوں نے امان دے دیا تو احناف کے نزدیک یہ امان ابناء اور ابناء الابناء دونوں کو شامل ہوتا ہے اسی طرح اگر موالی پر امن طلب کیا اور مسلمانوں نے امن دیدیا تو امان میں موالی اور موالی کے موالی دونوں داخل ہوتے ہیں حالانکہ اس صورت میں بھی جمع بین الحقیقت والمجاز لازم آتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ ابناء بظاہر فروع یعنی ابناء الابناء کو بھی شامل ہوتا ہے جیسا کہ بنو آدم، بنو ہاشم، بنو تمیم میں بنو کا لفظ ابناء اور ابناء الابناء اور نیچے کے تمام لوگوں کو شامل ہے۔ اسی طرح لفظ موالی بظاہر موالی کے موالی کو بھی شامل ہوتا ہے، پس جب ابناء اور موالی پر امان طلب کیا گیا تو حقیقت کے مجاز پر مقدم ہونے کی وجہ سے اس امان میں صرف ابناء اور موالی داخل ہوں گے لیکن لفظ ابناء چونکہ ابناء الابناء کو اور لفظ موالی، موالی کے موالی کو بظاہر شامل ہے اس لئے ان کے امان کا بھی شبہ پیدا ہوگیا اور امان جس طرح صراحت سے ثابت ہوتا ہے اسی طرح شبہ سے بھی ثابت ہوجاتا

ہے چنانچہ اگر قلعہ کے نیچے سے مسلمان نے کافر کو اشارہ کر کے کہا اگر تو مرد ہے تو نیچے اُتر آ پس کافر یہ سمجھ کر کہ مجھ کو امان دیدیا ہے قلعہ سے نیچے اترآیا تو یہ بھی امان ہوگا حالانکہ یہاں امان کا صرف شبہ ہے۔ الحاصل امان شبہ سے بھی ثابت ہو جاتا ہے اور جب امان شبہ سے ثابت ہو جاتا ہے تو ابناء اور موالی کے لئے حقیقتِ لفظ سے امان ثابت ہوگا اور ابناء الابناء اور موالی کے موالی کے لئے احتیاطاً شبہ امان سے امان ثابت ہوگا اور جب یہ بات ہے تو جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم نہیں آئے گا اور رہی وصیت تو وہ چونکہ شبہ سے ثابت نہیں ہوتی ہے اس لئے ابناء کے لئے وصیت میں ابناء الابناء اور موالی کے لئے وصیت میں موالی کے موالی داخل نہ ہوں گے۔

قَالَ اَصْحَابُنَا لَوْحَلَفَ لَا يَنْكِحُ فُلَانَةً وَهِيَ اَجْنَبِيَّةٌ كَانَ ذٰلِكَ عَلَى الْعَقْدِ حَتّٰى لَوْزَنَا بِهَا لَا يَحْنَثُ

ترجمہ ہمارے علماء احناف نے کہا کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ فلاں اجنبیہ عورت سے نکاح نہیں کرے گا تو یہ عقد پر محمول ہوگا حتیٰ کہ اگر اس کے ساتھ زنا کیا تو حانث نہ ہوگا۔

تشریح مصنفِ اصول الشاشی نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے قسم کھا کر یہ کہا کہ میں فلاں عورت سے نکاح نہیں کروں گا اور وہ فلاں عورت اجنبیہ ہے تو یہ قسم عقدِ نکاح پر محمول ہوگی چنانچہ اس شخص نے اس عورت کے ساتھ زنا کر لیا تو حانث نہ ہوگا اس لئے کہ لفظ نکاح وطی کے معنی میں حقیقت ہے اور عقد کے معنی میں مجاز ہے اور یہاں عقد مراد لے لیا گیا تو اب وطی کے معنی مراد نہ ہوں گے کیونکہ اگر وطی کے معنی بھی مراد لے لئے جائیں تو جمع بین الحقیقت والمجاز لازم آئے گا حالانکہ یہ ناجائز ہے۔ یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ نکاح، وطی کے معنی میں حقیقت ہے اور عقد کے معنی میں مجاز ہے اور اطلاق کے وقت لفظ کے حقیقی معنی مراد ہوتے ہیں نہ کہ مجازی لہٰذا یہاں وطی کے معنی مراد ہونے چاہئیں تھے نہ کہ عقد کے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اجنبیہ عورت کے ساتھ وطی شرعاً مہجور ہے لہٰذا عادۃً بھی متروک ہوگی اور یہ بات آپ کو معلوم ہے کہ حقیقت جب شرعاً مہجور ہوتی ہے تو وہ مراد نہیں ہوتی بلکہ لفظ کے مجازی معنی مراد ہوتے ہیں بس یہاں حقیقت کے شرعاً مہجور ہونے کی وجہ سے مجازی معنی مراد لئے گئے ہیں۔

وَلَئِنْ قَالَ اِذَا حَلَفَ لَا يَضَعُ قَدَمَهُ فِىْ دَارِ فُلَانٍ يَحْنَثُ لَوْدَخَلَهَا حَافِيًا اَوْ مُتَنَعِّلًا اَوْ رَاكِبًا وَكَذٰلِكَ لَوْحَلَفَ لَا يَسْكُنُ دَارَ فُلَانٍ يَحْنَثُ لَوْ كَانَتِ الدَّارُ مِلْكًا لِفُلَانٍ اَوْكَانَتْ بِاُجْرَةٍ اَوْعَارِيَةٍ وَذٰلِكَ جَمْعٌ بَيْنَ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ وَكَذٰلِكَ لَوْقَالَ عَبْدُهٗ حُرٌّ يَوْمَ يَقْدَمُ فُلَانٌ فَقَدِمَ فُلَانٌ لَيْلًا اَوْنَهَارًا يَحْنَثُ۔

ترجمہ اور اگر کہے کہ جب کسی نے قسم کھائی کہ وہ فلاں کے گھر میں اپنا قدم نہیں رکھے گا تو حانث ہو جائے گا خواہ

اس میں برہنہ پا داخل ہو یا جوتا پہن کر یا سوار ہو کر داخل ہو، اور اگر قسم کھائی کہ فلاں کے گھر میں نہیں رہے گا تو حانث ہوگا خواہ مکان فلاں کا مملوک ہو یا اجرت پر ہو یا عاریۃً پر ہو اور یہ جمع بین الحقیقت والمجاز ہے اور اسی طرح اگر کہا اس کا غلام آزاد ہے جس دن فلاں آئے پس فلاں رات میں آئے یا دن میں حانث ہو جائیگا۔

تشریح اس عبارت میں حضرت امام ابوحنیفہؒ کی بیان کردہ اصل کہ جمع بین الحقیقت والمجاز محال ہے پر چند اعتراضات کئے گئے ہیں۔ پہلا اعتراض یہ ہے کہ اگر کسی نے کہا واللہ لا اضع قدمی فی دار فلان۔ بخدا میں اپنا قدم دار فلاں میں نہیں رکھوں گا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ شخص اس وقت بھی حانث ہو جائے گا جب برہنہ پا داخل ہوگا اور اس وقت بھی جب جوتے پہن کر داخل ہوگا اور اس وقت بھی جب سوار ہو کر داخل ہوگا، حالانکہ وضع قدم، برہنہ پا داخل ہونے میں حقیقت ہے اور جوتے پہن کر داخل ہونے اور سوار ہو کر داخل ہونے میں مجاز ہے پس جب دونوں معنی مراد لے لئے گئے تو جمع بین الحقیقت والمجاز لازم آیا حالانکہ آپ کے نزدیک یہ ناجائز ہے۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھا کر کہا "واللہ لا اسکن فی دار فلان"۔ بخدا میں فلاں کے مکان میں نہیں رہوں گا تو یہ شخص اس وقت بھی حانث ہوگا جب فلاں کے دارِ مملوکہ مسکونہ میں داخل ہوگا اور اس وقت بھی جب فلاں کے دارِ مسکونہ مستاجرہ میں داخل ہوگا اور اس وقت بھی جب فلاں کے دار مسکونہ مستعارہ میں داخل ہوگا حالانکہ دار مملوکہ مسکونہ دار فلاں کی حقیقت ہے اور دار مسکونہ مستاجرہ اور دار مسکونہ مستعارہ دار فلاں کے مجازی معنی ہیں، پس جب آپ کے نزدیک تمام صورتوں میں حالف حانث ہو جاتا ہے تو جمع بین الحقیقت والمجاز لازم آیا حالانکہ آپ اس کو ناجائز کہتے ہیں۔ تیسرا اعتراض یہ ہے کہ اگر کسی نے کہا "عبدی حر یوم یقدم فلان" میرا غلام آزاد ہے اگر آج فلاں آ گیا، تو یہ شخص اس وقت بھی حانث ہو جائیگا یعنی اس کا غلام آزاد ہو جائے گا جبکہ فلاں دن میں آیا ہو اور اس وقت بھی جبکہ فلاں رات میں آیا ہو، پس لفظ یوم چونکہ دن کے لئے حقیقت اور رات کے لئے مجاز ہے اس لئے یہاں بھی جمع بین الحقیقت والمجاز لازم آئے گا۔ حالانکہ آپ کے نزدیک ناجائز ہے۔

قُلْنَا وَضْعُ الْقَدَمِ صَارَ مَجَازًا عَنِ الدُّخُوْلِ بِحُكْمِ الْعُرْفِ وَالدُّخُوْلُ لَا يَتَفَاوَتُ فِي الْفَصْلَيْنِ وَدَارُ فُلَانٍ صَارَ مَجَازًا عَنْ دَارٍ مَسْكُوْنَةٍ وَذٰلِكَ لَا يَتَفَاوَتُ بَيْنَ اَنْ تَكُوْنَ مِلْكًا لَهٗ اَوْ كَانَتْ بِاُجْرَةٍ لَهٗ وَالْيَوْمُ فِيْ مَسْئَلَةِ الْقُدُوْمِ عِبَارَةٌ عَنْ مُطْلَقِ الْوَقْتِ لِاَنَّ الْيَوْمَ اِذَا اُضِيْفَ اِلٰى فِعْلٍ لَا يُمْتَدُّ يَكُوْنُ عِبَارَةً عَنْ مُطْلَقِ الْوَقْتِ كَمَا عُرِفَ فَكَانَ الْحِنْثُ بِهٰذَا الطَّرِيْقِ لَا بِطَرِيْقِ الْجَمْعِ بَيْنَ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ۔

ترجمہ ہم جواب دیں گے کہ وضع قدم بحکم عرف دخول سے مجاز ہو گیا ہے اور دخول دونوں صورتوں میں متفاوت نہیں ہے اور دار فلان اس کے دار مسکونہ سے مجاز ہو گیا ہے اور یہ اس بات کے درمیان متفاوت نہیں ہے کہ

دارِ فلاں کی ملک ہو یا فلاں کے لئے اُجرت کے ساتھ ہو اور مسئلۂ قدوم میں یوم سے مراد مطلق وقت ہے اس لئے کہ یوم کو جب فعلِ غیر ممتد کی طرف مضاف کیا گیا ہو تو وہ مطلق وقت سے عبارت ہوتا ہے جیسا کہ معلوم ہوا پس حنث اس طریقہ پر ہوگا نہ کہ جمع بین الحقیقت والمجاز کے طریقہ پر۔

تشریح اس عبارت میں مصنفؒ نے مذکورہ اعتراضات کے جوابات دیئے ہیں۔ چنانچہ پہلے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ "وَاللّٰہِ لَا اَضَعُ قَدَمِیْ" میں بعینہ وضع قدم مراد نہیں ہے چنانچہ اگر حالف نے بیٹھ کر قدم تو اندر داخل کر دیا مگر خود داخل نہیں ہوا تو ایسی صورت میں یہ شخص حانث نہیں ہوتا کیونکہ حالف کا مقصود دخول سے رکنا ہے نہ کہ قدم رکھنے سے۔ اور جب ایسا ہے تو وضعِ قدم سے مجازاً دخول مراد ہوگا اور حالف کے کلام کا مطلب یہ ہوگا وَاللّٰہِ لَا اَدْخُلُ فِیْ دَارِ فُلَانٍ اور دخول عام ہے برہنہ پا، جوتے پہن کر اور سوار ہو کر ہر صورت میں داخل ہونے کو شامل ہے لہٰذا حالف ان تمام صورتوں میں عمومِ مجازی کی وجہ سے حانث ہوگا جمع بین الحقیقت والمجاز کی وجہ سے حانث نہیں ہوگا اور جب یہ بات ہے تو جمع بین الحقیقت والمجاز کا اعتراض وارد نہ ہوگا۔ اور دخول وضعِ قدم کا مجاز اس لئے ہے کہ وضعِ قدم سبب ہے اور دخول اس کا مسبَّب ہے اور سبب بول کر مسبب مراد لینا مجاز ہے لہٰذا وضعِ قدم بول کر دخول مراد لینا بھی مجاز ہوگا۔ دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ وَاللّٰہِ لَا اَسْکُنُ فِیْ دَارِ فُلَانٍ میں مجازاً فلاں کا دارِ مسکونہ مراد ہے خواہ وہ اس کا مملوک ہو خواہ مستاجر ہو خواہ مستعار ہو، کیونکہ اس قسم پر آمادہ کرنے والا وہ غیظ ہے جو حالف کو فلاں سے لاحق ہوا ہے لہٰذا اس کلام کا مقصد حالف کا اس مکان میں داخل ہونے سے رکنا ہے جس میں وہ فلاں رہتا ہے اور جب ایسا ہے تو لفظ دارِ فلاں کے دارِ مملوکہ اور غیر مملوکہ سب کو عام ہوگا بشرطیکہ وہ دار اس کا مسکونہ ہو پس حالف اگر فلاں کے دارِ مملوکہ میں داخل ہوا اور فلاں اس میں رہتا بھی ہے تو حالف فلاں کے سکنٰی اور رہنے کی وجہ سے حانث ہوگا اس کی ملک کی وجہ سے حانث نہ ہوگا یہی وجہ ہے کہ اگر دار، فلاں کا مملوکہ ہو مگر فلاں اس میں رہتا نہ ہو تو حالف حانث نہ ہوگا، اسی طرح شمس الائمہ سرخسیؒ نے ذکر کیا ہے۔

الحاصل یہاں بھی عمومِ مجاز کے طریقہ پر نسبتِ سکنٰی کے عموم کی وجہ سے حنث عام ہوگا جمع بین الحقیقت والمجاز کے طریقہ پر عمومِ حنث نہیں ہوگا۔ تیسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ عَبْدِیْ حُرٌّ یَوْمَ یَقْدِمُ فُلَانٌ میں یوم سے مطلق وقت مراد ہے کیونکہ لفظِ یوم جب فعلِ غیر ممتد کی طرف مضاف ہوتا ہے تو اس سے مطلق وقت مراد ہوتا ہے اور جب فعلِ ممتد کی طرف مضاف ہوتا ہے تو اس سے بیاضِ نہار (دن) مراد ہوتا ہے۔ فعلِ غیر ممتد کی مثال جیسے دخول، خروج اور قدوم۔ اور فعلِ ممتد کی مثال جیسے لبس، صوم اور رکوب۔ پس یہاں چونکہ لفظ یوم فعلِ غیر ممتد یعنی قدوم کی طرف مضاف ہے اس لئے یوم سے مطلق وقت مراد ہوگا اور مطلق وقت رات و دن سب کو عام ہے لہٰذا فلاں، دن کو آئے گا تب بھی غلام آزاد ہوگا رات کو آئے گا تب بھی غلام آزاد ہوگا اور دونوں صورتوں میں حالف کا حانث ہونا یعنی غلام کا آزاد ہونا اس عمومِ مجاز کی وجہ سے ہوگا جمع بین الحقیقت والمجاز کی وجہ سے نہ ہوگا اور جب ایسا ہے تو جمع بین الحقیقت والمجاز کا اعتراض وارد نہ ہوگا۔

ثُمَّ الْحَقِیْقَۃُ اَنْوَاعٌ ثَلَاثَۃٌ مُتَعَذِّرَۃٌ وَمَهْجُوْرَۃٌ وَمُسْتَعْمَلَۃٌ وَفِی الْقِسْمَیْنِ الْاَوَّلَیْنِ

يُصَارُ إِلَى الْمَجَازِ بِالْاِتِّفَاقِ وَنَظِيْرُ الْمُتَعَذِّرَةِ إِذَا حَلَفَ لَا يَأْكُلُ مِنْ هٰذِهِ الشَّجَرَةِ أَوْ مِنْ هٰذِهِ الْقِدْرِ، فَإِنَّ أَكْلَ الشَّجَرَةِ أَوِ الْقِدْرِ مُتَعَذِّرَةٌ فَيَنْصَرِفُ ذٰلِكَ إِلَى ثَمَرَةِ الشَّجَرَةِ وَإِلَى مَا يَحُلُّ فِي الْقِدْرِ حَتّٰى لَوْ أَكَلَ مِنْ عَيْنِ الشَّجَرَةِ أَوْ مِنْ عَيْنِ الْقِدْرِ بِنَوْعِ تَكَلُّفٍ لَا يَحْنَثُ وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا إِذَا حَلَفَ لَا يَشْرَبُ مِنْ هٰذِهِ الْبِئْرِ يَنْصَرِفُ ذٰلِكَ إِلَى الْاِغْتِرَافِ حَتّٰى لَوْ فَرَضْنَا أَنَّهٗ لَوْ كَرَعَ بِنَوْعِ تَكَلُّفٍ لَا يَحْنَثُ بِالْاِتِّفَاقِ۔

ترجمہ پھر حقیقت کی تین قسمیں ہیں متعذرہ، مہجورہ، مستعملہ۔ پہلی دو قسموں میں بالاتفاق مجاز کی طرف رجوع کیا جاتا ہے اور حقیقتِ متعذرہ کی مثال یہ ہے کہ جب کوئی قسم کھائے کہ وہ اس درخت سے یا اس ہانڈی سے نہیں کھائیگا پس چونکہ درخت یا ہانڈی کا کھانا متعذر ہے اس لئے یہ درخت کے پھل کی طرف راجع ہوگا اور اس چیز کی طرف راجع ہوگا جو ہانڈی میں ہے حتیٰ کہ اگر تکلف کر کے بعینہ درخت یا بعینہ ہانڈی سے کھالیا تو حانث نہ ہوگا۔ اور اسی اصل پر ہم نے کہا ہے کہ جب کوئی یہ قسم کھائے کہ وہ اس کنویں سے نہیں پئے گا تو یہ قسم چلو سے پینے کی طرف راجع ہوگی حتیٰ کہ اگر اس نے تکلف کر کے منہ لگا کر پی لیا تو بالاتفاق حانث نہ ہوگا۔

تشریح مصنف اصول الشاشی کہتے ہیں کہ حقیقت کی تین قسمیں ہیں (۱) متعذرہ (۲) مہجورہ (۳) مستعملہ۔

حقیقتِ متعذرہ وہ حقیقت کہلاتی ہے جس کی طرف بغیر مشقت کے رسائی ممکن نہ ہو جیسے عین درخت کا کھانا۔ اور حقیقتِ مہجورہ وہ حقیقت کہلاتی ہے جس پر عمل کرنے کو عام لوگوں نے ترک کر دیا ہو اگرچہ اس کی طرف رسائی آسان ہو جیسے وضع قدم۔ اور حقیقتِ مستعملہ وہ کہلاتی ہے جس کی طرف بغیر مشقت کے رسائی بھی ممکن ہو اور اس پر عمل کرنے کو لوگوں نے ترک بھی نہ کیا ہو۔ مصنفؒ کہتے ہیں کہ پہلی دو قسموں میں اگر متکلم نے حقیقت کی نیت نہ کی ہو تو بالاتفاق مجاز کی طرف رجوع کیا جائیگا یعنی دونوں قسموں میں مجازی معنی مراد ہوں گے حقیقی معنی مراد نہ ہوں گے۔ حقیقتِ متعذرہ کی مثال بیان کرتے ہوئے مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے قسم کھا کر کہا وَاللّٰهِ لَا آكُلُ مِنْ هٰذِهِ الشَّجَرَةِ بخدا میں اس درخت سے نہیں کھاؤں گا، یا وَاللّٰهِ لَا آكُلُ مِنْ هٰذِهِ الْقِدْرِ بخدا میں اس ہانڈی سے نہیں کھاؤں گا۔ تو یہ قسم درخت کے پھل پر محمول ہوگی اور درخت پھلدار نہ ہو تو اس کی قیمت پر محمول ہوگی۔ اور دوسری صورت میں اُس چیز کے کھانے پر محمول ہوگی جو چیز اس ہانڈی میں پکائی گئی ہے، عین درخت اور عین قدر پر محمول نہ ہوگی اس لئے کہ عین درخت کا کھانا اور عین قدر کا کھانا اگرچہ عقلاً ممکن ہے لیکن عادۃً متعذر ہے لہذا یہ قسم مجاز یعنی درخت کے پھل یا قیمت اور ہانڈی میں پکے ہوئے کھانے کی طرف راجع ہوگی اور درخت کے پھل یا پھلدار نہ ہونے کی صورت میں قیمت کے کھانے سے حانث ہوگا اور ہانڈی میں پکی ہوئی چیز کے کھانے سے حانث ہوگا۔ اور اگر بتکلف اس نے عین درخت میں سے کچھ کھالیا اور عین قدر میں سے کچھ کھالیا تو یہ شخص حانث نہ ہوگا۔ مصنفؒ کہتے ہیں کہ متعذرہ اور مہجورہ میں چونکہ بالاتفاق مجاز کی طرف رجوع کیا جاتا ہے اس لئے ہم نے کہا کہ اگر کسی شخص نے یہ قسم کھائی واللہ لا اشرب من ھٰذا البیر بخدا

میں اس کنویں سے نہیں پیوں گا تو یہ قسم چلّو سے پینے کی طرف راجع ہوگی یعنی اگر چلو میں یا برتن میں اس کنویں سے پانی لیکر پئے گا تو حانث ہوگا اور اگر بتکلف کنویں سے منہ لگا کر پانی پی لیا تو بالاتفاق حانث نہ ہوگا اس لئے کہ منہ لگا کر پینا اس کلام کی حقیقت ہے اور چلو میں لے کر پینا اس کلام کے مجازی معنی ہیں اور حقیقت متعذر ہے لہذا مجاز کی طرف رجوع کیا جائیگا۔

وَنَظِيْرُ الْمَهْجُوْرَةِ لَوْحَلَفَ لَا يَضَعُ قَدَمَهٗ فِيْ دَارِ فُلَانٍ فَاِنَّ اِرَادَةَ وَضْعِ الْقَدَمِ مَهْجُوْرَةٌ عَادَةً وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا التَّوْكِيْلُ بِنَفْسِ الْخُصُوْمَةِ يَنْصَرِفُ اِلٰى مُطْلَقِ جَوَابِ الْخَصْمِ حَتّٰى يَسَعُ لِلْوَكِيْلِ اَنْ يُّجِيْبَ بِنَعَمْ كَمَا يَسَعُهٗ اَنْ يُّجِيْبَ بِلَا لِاَنَّ التَّوْكِيْلَ بِنَفْسِ الْخُصُوْمَةِ مَهْجُوْرٌ شَرْعًا وَعَادَةً۔

ترجمہ اور حقیقتِ مہجورہ کی مثال اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ اپنا قدم فلاں کے گھر میں نہیں رکھے گا کیونکہ قدم رکھنے کا مراد لینا عادۃً متروک ہے اسی اصل پر ہم نے کہا کہ نفسِ خصومت کی توکیل خصم کے مطلق جواب کی طرف راجع ہوگی، حتیٰ کہ وکیل کے لئے نعم کے ساتھ جواب دینے کی اسی طرح گنجائش ہے جیسا کہ لَا کے ساتھ جواب دینے کی گنجائش ہے کیونکہ نفسِ خصومت کی توکیل شرعًا اور عادۃً متروک ہے۔

تشریح مصنفؒ فرماتے ہیں کہ حقیقتِ مہجورہ کی مثال یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے قسم کھا کر کہا واللہ لا اضع قدمی فی دار فلان تو اس کلام کی حقیقت یعنی بغیر دخول کے قدم اندر داخل کرنا عادۃً متروک ہے کیونکہ اس طرح کی قسم سے لوگوں کی عادت اور عرف داخل ہونے سے رکنا ہوتا ہے صرف قدم رکھنے سے رکنا نہیں ہوتا۔ الحاصل بغیر دخول کے وضع قدم اس کلام کی حقیقت ہے اور اس کا مراد لینا عادۃً متروک ہے لہذا یہ کلام مجاز کی طرف راجع ہوگا یعنی حالف دخول سے حانث ہوگا نہ کہ صرف قدم رکھنے سے۔ مصنفؒ کہتے ہیں کہ حقیقتِ مہجورہ چونکہ عادۃً متروک ہوتی ہے اس لئے اگر کسی نے کسی شخص کو خصومت کا وکیل بنایا اور یوں کہا وکلتك بالخصومۃ یا یوں کہا انت وکیلی بالخصومۃ فی ھذہ الدعوی تو اس صورت میں یہ توکیل مطلق جواب کی طرف راجع ہوگی۔ یعنی وکیل جس طرح لا کے ساتھ جواب دینے اور خصم کے دعویٰ کے انکار کرنے کا مجاز ہوگا اسی طرح نعم (ہاں) کے ساتھ جواب دینے اور خصم کے دعویٰ کے اقرار کرنے کا بھی مجاز ہوگا اس لئے کہ خصومت کے حقیقی معنی منازعہ کرنے اور جھگڑا کرنے کے ہیں۔ اور آیت ولا تنازعوا کی وجہ سے منازعہ شرعًا مہجور ہے اور جو چیز شرعًا مہجور ہوتی ہے وہ عادۃً بھی مہجور ہوتی ہے اور مجازی معنی مطلقًا جواب دینے کے ہیں یعنی وکیل خصم کے دعویٰ کے انکار کرنے کا بھی مجاز ہے اور اپنے مؤکل پر اس کے اقرار کرنے کا بھی مجاز ہے۔ اور حقیقتِ مہجورہ کی صورت میں چونکہ مجاز کی طرف رجوع کیا جاتا ہے اس لئے یہاں بھی توکیل بالخصومۃ سے مطلق جواب کی توکیل مراد ہوگی۔ نفس خصومت اور منازعہ کرنے کی توکیل مراد نہ ہوگی۔

وَلَوْ كَانَتِ الْحَقِيْقَةُ مُسْتَعْمَلَةً فَاِنْ لَّمْ يَكُنْ لَّهَا مَجَازٌ مُتَعَارَفٌ فَالْحَقِيْقَةُ اَوْلٰى بِلَا خِلَافٍ

وَاِنْ کَانَ لَهَا مَجَازٌ مُتَعَارَفٌ فَالْحَقِیْقَةُ اَوْلٰی عِنْدَ اَبِیْ حَنِیْفَةَ وَعِنْدَهُمَا الْعَمَلُ بِعُمُوْمِ الْمَجَازِ اَوْلٰی مِثَالُهٗ لَوْ حَلَفَ لَا یَاْکُلُ مِنْ هٰذِهِ الْحِنْطَةِ یَنْصَرِفُ ذٰلِكَ اِلٰی عَیْنِهَا عِنْدَهٗ حَتّٰی لَوْ اَکَلَ مِنَ الْخُبْزِ الْحَاصِلِ مِنْهَا لَا یَحْنَثُ عِنْدَهٗ وَعِنْدَهُمَا یَنْصَرِفُ اِلٰی مَا تَتَضَمَّنُهُ الْحِنْطَةُ بِطَرِیْقِ عُمُوْمِ الْمَجَازِ فَیَحْنَثُ بِاَکْلِهَا وَبِاَکْلِ الْخُبْزِ الْحَاصِلِ مِنْهَا وَکَذَا لَوْ حَلَفَ لَا یَشْرَبُ مِنَ الْفُرَاتِ یَنْصَرِفُ اِلَی الشُّرْبِ مِنْهَا کَرْعًا عِنْدَهٗ وَعِنْدَهُمَا اِلَی الْمَجَازِ الْمُتَعَارَفِ وَهُوَ شُرْبُ مَائِهَا بِاَیِّ طَرِیْقٍ کَانَ ۔

ترجمہ اور اگر حقیقت مستعملہ ہو پس اگر اس کے لئے مجاز متعارف نہ ہو تو بالاتفاق حقیقت اولیٰ ہے اور اگر اس کے لئے مجاز متعارف ہو تو امام صاحب کے نزدیک حقیقت اولیٰ ہوگی اور صاحبین کے نزدیک عموم مجاز پر عمل کرنا اولیٰ ہوگا اس کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ اس گندم سے نہیں کھائے گا تو امام صاحب کے نزدیک یہ قسم عین گندم کی طرف راجع ہوگی حتیٰ کہ اگر ایسی روٹی کھالی جو اس گندم سے حاصل ہوئی ہے تو امام صاحب کے نزدیک حانث نہ ہوگا اور صاحبین کے نزدیک عموم مجاز کے طریقہ پر اس چیز کی طرف راجع ہوگی جس کو گندم شامل ہے لہٰذا عین گندم کے کھانے سے بھی حانث ہوگا اور اس روٹی کے کھانے سے بھی جو اس گندم سے حاصل ہوئی ہے، اور اسی طرح اگر قسم کھائی کہ وہ فرات سے نہیں پئے گا تو امام صاحب کے نزدیک یہ قسم فرات سے منہ لگا کر پینے کی طرف راجع ہوگی اور صاحبین کے نزدیک مجاز متعارف کی طرف اور مجاز متعارف فرات کے پانی کا پینا ہے جس طریقہ پر بھی ہو۔

تشریح مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اگر حقیقت مستعملہ ہو یعنی واضع نے جس معنی میں لفظ کو وضع کیا ہے وہ لفظ اس معنی میں مستعمل ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں یا تو اس حقیقت کے لئے مجاز متعارف ہوگا یا مجاز متعارف نہیں ہوگا۔ مجاز متعارف سے مراد یہ ہے کہ مجازی معنی حقیقت کے مقابلہ میں زیادہ استعمال ہوتے ہوں اور اس کی طرف ذہن جلد منتقل ہوتا ہو۔ اگر حقیقت کے لئے مجاز متعارف نہ ہو تو ایسی صورت میں بالاتفاق حقیقت پر عمل کرنا اولیٰ ہوگا اور اگر حقیقت کے لئے مجاز متعارف ہو تو ایسی صورت میں حضرت امام اعظمؒ کے نزدیک حقیقت پر عمل کرنا اولیٰ ہے اور صاحبین کے نزدیک عموم مجاز پر عمل کرنا اولیٰ ہے۔ حضرت امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ خلیفہ کی طرف اس وقت رجوع کیا جاتا ہے جب اصل پر عمل کرنا ممکن نہ ہو اور جب اصل پر عمل کرنا ممکن ہو تو خلیفہ کی طرف رجوع نہیں کیا جاتا۔ پس مذکورہ صورت میں چونکہ اصل یعنی حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہے اس لئے خلیفہ یعنی مجاز کی طرف رجوع نہیں کیا جائیگا۔ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ عموم مجاز سے مراد ایسے معنی ہیں جس کا ایک فرد حقیقت بھی ہو اور ایک فرد مجاز بھی ہو یعنی عموم مجاز کے تحت حقیقت اور مجاز دونوں داخل ہوتے ہیں پس صاحبین کہتے ہیں کہ کلام سے معنی مقصود ہوتے ہیں اور معنی مجازی اشمل اور عام ہونے کی وجہ سے راجح ہیں لہٰذا اس عام مجازی معنی یعنی عموم مجاز پر عمل کرنا اولیٰ ہے۔ حقیقت مستعملہ اور مجاز متعارف کی مصنفؒ نے دو مثالیں ذکر کی ہیں پہلی مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے قسم کھا کر کہا واللہ لا اکل من هذه الحنطة بخدا میں اس گندم سے

نہیں کھاؤں گا تو یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عین گندم کی طرف راجع ہوگی حتیٰ کہ اگر اس حالف نے عین گندم کچا یا بھون کر چبالیا تو امام صاحبؒ کے نزدیک یہ شخص حانث ہو جائے گا اور اگر اس کی روٹی پکا کر کھالی تو امام صاحبؒ کے نزدیک یہ شخص حانث نہ ہوگا اس لئے کہ حقیقت یعنی عین گندم کا کھانا مستعمل ہے لوگ عادۃً گندم بھون کر کھاتے ہیں اور ضرورت میں دانہ دانہ کچا بھی کھاتے ہیں اور حقیقت مستعملہ پر عمل کرنا اولیٰ ہے لہٰذا عین گندم کھانے سے حانث ہوگا اس کی روٹی کھانے سے حانث نہ ہوگا، اور صاحبینؒ کے نزدیک یہ قسم بطریق عموم مجاز اس چیز کی طرف راجع ہوگی جس کو گندم متضمن ہے چنانچہ قسم کا مطلب یہ ہوگا کہ یہ گندم جس کو متضمن ہے میں اس کو نہیں کھاؤں گا اب اگر اس نے عین گندم کھالیا تب بھی وہ اس کا کھانے والا شمار ہوگا اور اگر اس کی روٹی کھالی تب بھی اس کا کھانے والا شمار ہوگا لہٰذا دونوں صورتوں میں حانث ہوگا۔ دوسری مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے قسم کھا کر کہا واللہ لا اشرب من الفرات بخدا میں دریائے فرات سے نہیں پیونگا اس کلام کے حقیقی معنی مُنہ لگا کر پینا ہے اور یہ معنی مستعمل بھی ہیں چنانچہ صحرانشین اور چرواہے زمین پر ہاتھ ٹیک کر دریا سے منہ لگا کر بالعموم پانی پیتے ہیں، اور مجازی معنی اس کا پانی پینا ہے خواہ منھ لگا کر پیئے خواہ چلو میں لیکر خواہ برتن میں لے کر۔ پس حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک چونکہ حقیقت مستعملہ پر عمل کرنا اولیٰ ہے اس لئے ان کے نزدیک مُنہ لگا کر پینے سے تو حانث ہوگا اس کے علاوہ دوسرے طریقہ پر پینے سے حانث نہ ہوگا، اور صاحبینؒ کے نزدیک بہر صورت پینے سے حانث ہوگا خواہ مُنہ لگا کر پیئے خواہ چلو میں لیکر خواہ برتن میں لے کر۔

ثُمَّ الْمَجَازُ عِنْدَ اَبِیْ حَنِیْفَۃَ خَلَفٌ عَنِ الْحَقِیْقَۃِ فِیْ حَقِّ اللَّفْظِ وَعِنْدَھُمَا خَلَفٌ عَنِ الْحَقِیْقَۃِ فِیْ حَقِّ الْحُکْمِ حَتّٰی لَوْ کَانَتِ الْحَقِیْقَۃُ مُمْکِنَۃً فِیْ نَفْسِھَا اِلَّا اَنَّہٗ اِمْتَنَعَ الْعَمَلُ بِھَا لِمَانِعٍ یُصَارُ اِلَی الْمَجَازِ وَاِلَّا صَارَ الْکَلَامُ لَغْوًا وَعِنْدَہٗ یُصَارُ اِلَی الْمَجَازِ وَاِنْ لَّمْ تَکُنِ الْحَقِیْقَۃُ مُمْکِنَۃً فِیْ نَفْسِھَا مِثَالُہٗ اِذَا قَالَ لِعَبْدِہٖ وَھُوَ اَکْبَرُ سِنًّا مِنْہُ ھٰذَا اِبْنِیْ لَا یُصَارُ اِلَی الْمَجَازِ عِنْدَھُمَا لِاِسْتِحَالَۃِ الْحَقِیْقَۃِ وَعِنْدَہٗ یُصَارُ اِلَی الْمَجَازِ حَتّٰی یُعْتَقَ الْعَبْدُ۔

ترجمہ پھر مجاز امام صاحبؒ کے نزدیک حقیقت کا خلیفہ ہے تکلم میں اور صاحبین کے نزدیک حکم میں حقیقت کا خلیفہ ہے حتیٰ کہ اگر حقیقت بذاتہا ممکن ہو مگر مانع کی وجہ سے اس پر عمل کرنا ممتنع ہو تو مجاز کی طرف رجوع کیا جائیگا ورنہ کلام لغو ہو جائیگا۔ اور امام صاحبؒ کے نزدیک مجاز کی طرف رجوع کیا جائے گا اگرچہ حقیقت بذاتہا ممکن نہ ہو اس کی مثال یہ ہے کہ جب مولیٰ نے اپنے غلام سے کہا "ہٰذا ابنی" حالانکہ وہ غلام عمر میں مولیٰ سے بڑا ہے تو صاحبین کے نزدیک مجاز کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا کیونکہ حقیقت محال ہے اور امام صاحبؒ کے نزدیک مجاز کی طرف رجوع کیا جائے گا حتیٰ کہ غلام کو آزاد کر دیا جائے گا۔

تشریح مصنفِ اصول الشاشی اس عبارت میں حضرت امام صاحب اور صاحبین کے درمیان اس اختلاف کو بیان کرنا

جاننا چاہتے ہیں کہ مجاز، حقیقت کا خلیفہ کس اعتبار سے ہے اس پر تو سب کا اتفاق ہے کہ مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے اور اس پر بھی سب کا اتفاق ہے کہ خلیفہ کے ثبوت کے لئے اصل اور حقیقت کا متصور ہونا ضروری ہے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ حقیقت اور مجاز لفظ کے اوصاف میں سے ہیں نہ کہ معنی کے اوصاف میں سے۔ البتہ خلیفہ ہونے کی جہت میں اختلاف ہے یعنی اس میں اختلاف ہے کہ مجاز، حقیقت کا خلیفہ کس اعتبار سے ہے؟ حضرت امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ مجاز تکلم کے اعتبار سے حقیقت کا خلیفہ ہے یعنی حقیقت کا تکلم اصل ہے اور مجاز کا تکلم اس کا خلیفہ ہے پس حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک اگر کلام من حیث العربیت یعنی ترکیب نحوی کے اعتبار سے صحیح ہو تو اس کا تکلم صحیح ہوگا اور مجاز کی طرف رجوع کرنے کیلئے اس کلام کے تکلم کا صحیح ہونا کافی ہوگا خواہ اس کلام کا ترجمہ صحیح ہو یا صحیح نہ ہو اور بعض حضرات نے کہا ہے کہ حضرت امام صاحب کے نزدیک تکلم کے اعتبار سے مجاز کے خلیفہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ کلام ترکیب نحوی کے اعتبار سے بھی صحیح ہو اور اس کلام کا ترجمہ بھی درست ہو۔ بہر حال کلام اگر ترکیب نحوی اور ترجمہ دونوں اعتبار سے صحیح ہو یا بقول بعض صرف ترکیب نحوی کے اعتبار سے صحیح ہو۔ اور وہ کلام معنی حقیقی کے لئے مفید نہ ہو یعنی معنی حقیقی پر عمل کرنا ممکن نہ ہو تو حضرت امام صاحب کے نزدیک اس کلام کو لغو ہونے سے بچانے کے لئے معنی مجازی کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ حضرات صاحبین نے فرمایا ہے کہ مجاز حکم کے اعتبار سے حقیقت کا خلیفہ ہے یعنی حکم میں حقیقت اصل ہے اور مجاز اس کا خلیفہ ہے چنانچہ صاحبین کے نزدیک ثبوتِ مجاز کے لئے معنی حقیقی کا ممکن ہونا ضروری ہے لہٰذا اگر معنی حقیقی پر حکم لگانا ممکن ہو مگر کسی مانع کی وجہ سے اس پر عمل کرنا ناممکن ہو تو ایسی صورت میں مجازی کی طرف رجوع کیا جائے گا اور اگر معنی حقیقی پر حکم لگانا ممکن نہ ہو تو صاحبین کے نزدیک کلام لغو ہو جائے گا۔ حضرت امام صاحب اور صاحبین کے درمیان اختلاف کا ثمرہ اس مثال میں ظاہر ہوگا کہ ایک شخص نے اپنے اس غلام کو جو عمر میں اس سے بڑا ہے مخاطب کرتے ہوئے کہا "ھٰذا ابنی" تو یہ غلام حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک آزاد ہو جائیگا اور صاحبین کے نزدیک آزاد نہ ہوگا بلکہ یہ کلام لغو ہو جائے گا۔ حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک آزاد ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہ کلام ترکیب نحوی کے اعتبار سے بھی صحیح ہے کہ ھٰذا مبتدا ہے اور ابنی اس کی خبر ہے اور اس کا ترجمہ جو لغۃً مفہوم ہے وہ بھی درست ہے کیونکہ یہ کلام اثباتِ حکم کے لئے موضوع ہے البتہ خارج سے استحالہ آیا ہے اس طور پر کہ غلام جس کی طرف ہٰذا سے اشارہ کیا گیا ہے وہ عمر میں قائل سے بڑا ہے اور یہ بات بالکل محال ہے کہ ایک بڑی عمر کا آدمی اپنے سے چھوٹی عمر کے آدمی کا بیٹا ہو پس جب یہ کلام عربیت اور ترکیبِ نحوی کے اعتبار سے درست ہے اور اس کا ترجمہ بھی صحیح ہے یعنی اس کلام کا تکلم صحیح ہے لیکن ایک امر خارج کی وجہ سے معنی حقیقی (بنوت) مراد لینا محال ہو گیا تو لغو ہونے سے بچانے کے لئے اس کلام کو مجاز (حریت) پر محمول کیا جائیگا، یعنی مولیٰ جب سے اس غلام کا مالک ہے اسی وقت سے یہ غلام آزاد شمار ہوگا کیونکہ بیٹا باپ کے پاس ہمیشہ آزاد ہوتا ہے اور آزاد ہونا اس کلام کا مجاز اس لئے ہے کہ بنوت (بیٹا ہونا) آزادی کو مستلزم ہے یعنی بیٹا ہونے کے لئے آزاد ہونا لازم ہے، پس "ھٰذا ابنی" درانحالیکہ اس سے بنوت مراد ہو ملزوم ہے اور "ھٰذا ابنی" درانحالیکہ اس سے حریت مراد ہو لازم ہے اور یہاں ملزوم (وہ ھٰذا ابنی جس سے بنوت مراد ہو) بول کر

لازم (وہ هذا ابنی جس سے حریت مراد ہو) مراد لیا گیا ہے اور ملزوم بول کر لازم مراد لینا چونکہ مجاز ہے اس لئے مذکورہ کلام یعنی هذا ابنی غلام کی آزادی کے لئے مجاز ہوگا اور صاحبین کے نزدیک مجاز چونکہ حکم میں حقیقت کا خلیفہ ہے اور مجاز کی طرف رجوع کرنے کے لئے معنی حقیقی کا ممکن ہونا شرط ہے اس لئے ان کے نزدیک یہ کلام لغو ہو جائیگا کیونکہ اس کلام کا تکلم اگرچہ صحیح ہے لیکن اس کلام کے حقیقی معنی پر حکم لگانا اور معنی حقیقی پر عمل کرنا محال ہے۔

الحاصل اس مثال میں صاحبین کے مذہب کے مطابق مجاز کے خلیفہ ہونے کی شرط نہیں پائی گئی اور جب مجاز کے خلیفہ ہونے کی شرط نہیں پائی گئی تو یہ کلام مجاز پر بھی محمول نہ ہوگا اور اس کلام سے غلام آزاد نہ ہوگا بلکہ یہ کلام لغو ہو جائے گا۔

وَعَلٰی هٰذَا يُخَرَّجُ الْحُكْمُ فِي قَوْلِهٖ لَهٗ عَلَيَّ اَلْفٌ اَوْ عَلٰی هٰذَا الْجِدَارِ وَقَوْلِهٖ عَبْدِيْ اَوْ حِمَارِيْ حُرٌّ وَلَا يَلْزَمُ عَلٰی هٰذَا اِذَا قَالَ لِامْرَأَتِهٖ هٰذِهٖ اِبْنَتِيْ وَلَهَا نَسَبٌ مَعْرُوْفٌ مِنْ غَيْرِهٖ حَيْثُ لَا تَحْرُمُ عَلَيْهِ وَلَا يُجْعَلُ ذٰلِكَ مَجَازًا عَنِ الطَّلَاقِ سَوَاءٌ كَانَتِ الْمَرْأَةُ صُغْرٰی سِنًّا مِنْهُ اَوْ كُبْرٰی لِاَنَّ هٰذَا اللَّفْظَ لَوْ صَحَّ مَعْنَاهُ لَكَانَ مُنَافِيًا لِلنِّكَاحِ فَيَكُوْنُ مُنَافِيًا لِحُكْمِهٖ وَهُوَ الطَّلَاقُ وَلَا اِسْتِعَارَةَ مَعَ وُجُوْدِ التَّنَافِيْ بِخِلَافِ قَوْلِهٖ هٰذَا ابْنِيْ فَاِنَّ الْبُنُوَّةَ لَا تُنَافِيْ ثُبُوْتَ الْمِلْكِ لِلْاَبِ بَلْ يَثْبُتُ الْمِلْكُ لَهٗ ثُمَّ يُعْتَقُ عَلَيْهِ۔

ترجمہ اور اس اصل پر حکم کی تخریج کی جائے گی اس کے قول "لہٗ علیّ الف اور علیٰ هذا الجدار" میں (اس کے لئے مجھ پر یا اس دیوار پر ایک ہزار ہے) اور اس کے قول "عبدی او حماری حرٌّ" میں (میرا غلام یا میرا گدھا آزاد ہے) اور اس پر اعتراض نہ ہوگا جبکہ کسی نے اپنی بیوی سے "هذہ ابنتی" کہا اور اس عورت کا شوہر کے علاوہ سے نسب معروف ہے تو یہ عورت اس پر حرام نہ ہوگی اور اس قول کو طلاق سے مجاز قرار نہیں دیا جائے گا خواہ عورت عمر میں شوہر سے چھوٹی ہو یا بڑی ہو اس لئے کہ یہ لفظ اگر اس کے معنی صحیح ہوں تو یہ لفظ نکاح کے منافی ہوگا لہٰذا نکاح کے حکم کے بھی منافی ہوگا اور وہ طلاق ہے اور منافات کے ہوتے ہوئے استعارہ نہیں ہوتا ہے اس کے برخلاف اس کا قول "هذا ابنی" ہے کیونکہ بنوّت باپ کے لئے ثبوتِ ملک کے منافی نہیں ہے بلکہ اس کے لئے ملک ثابت ہوتی ہے پھر وہ اس پر آزاد کیا جاتا ہے۔

تشریح مصنفؒ کہتے ہیں کہ مذکورہ اصل پر یعنی اس اصل پر کہ امام صاحبؒ کے نزدیک مجاز تکلم میں حقیقت کا خلیفہ ہے اور صاحبین کے نزدیک حکم میں حقیقت کا خلیفہ ہے ایک حکم کی تخریج کی جائے گی۔ چنانچہ اگر کسی نے کسی کے لئے اقرار کرتے ہوئے کہا "لہٗ علیّ الف اور علیٰ هذا الجدار" (اس کا مجھ پر یا اس دیوار پر ایک ہزار روپیہ ہے) یا کسی نے کہا "عبدی او حماری حرٌّ" (میرا غلام یا گدھا آزاد ہے) تو صاحبین کے نزدیک دونوں کلام لغو ہو جائیں گے اور امام صاحب کے نزدیک کلام کو مجاز کی طرف رجوع کیا جائے گا، یعنی پہلی صورت میں متکلم پر ایک ہزار لازم ہوں گے اور دوسری صورت میں غلام آزاد ہو جائے گا۔ اس لئے کہ پہلے کلام کی حقیقت یہ ہے کہ متکلم اور

دیوار دونوں میں سے ایک غیر معین پر ایک ہزار لازم ہوں اور دوسرے کلام کی حقیقت یہ ہے کہ غلام اور گدھے میں سے ایک غیر معین آزاد ہو اور کلام کی یہ حقیقت بذاتہا ناممکن ہے یعنی متکلم اور دیوار دونوں میں سے ایک غیر معین پر ایک ہزار کا لازم کرنا اور غلام اور گدھے میں سے ایک غیر معین کو آزاد کرنا فی نفسہ ناممکن ہے کیونکہ پہلی صورت میں دیوار ثبوت الف کا محل نہیں ہے اور دوسری صورت میں گدھا ثبوت حریت کا محل نہیں ہے۔

الحاصل مذکورہ دونوں کلام کے حقیقی معنی ناممکن اور محال ہیں یعنی اس پر حکم لگانا اور اس پر عمل کرنا محال ہے اور معنی حقیقی کے محال ہونے کی صورت میں صاحبین کے نزدیک چونکہ کلام لغو ہوجاتا ہے اور مجاز کی طرف رجوع نہیں کیا جاتا اس لئے یہ دونوں کلام لغو ہوں گے اور نہ کسی پر ایک ہزار لازم ہوگا اور نہ غلام آزاد ہوگا۔ اور حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک ایسی صورت میں چونکہ مجاز کی طرف رجوع کیا جاتا ہے اس لئے دونوں جگہ "او" واد کے معنی میں ہوگا اور پہلے کلام میں مقر پر ایک ہزار لازم ہوگا اور دوسرے کلام میں غلام آزاد ہوجائے گا۔ کیونکہ پہلے کلام میں مقر ثبوت الف کا محل بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اور دوسرے کلام میں غلام ثبوت حریت کا محل ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے۔

ولا یلزم علی هذا سے ایک اعتراض کا جواب دیا گیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ سابق میں کہا گیا ہے کہ حضرت امام صاحب کے نزدیک اگر کلام ترکیبِ نحوی اور ترجمہ کے اعتبار سے صحیح ہو اور حقیقت کے ممتنع ہونے کی وجہ سے اس پر عمل نہ کیا جاسکتا ہو تو ایسی صورت میں بھی حضرت امام صاحب کے نزدیک کلام لغو نہیں ہوتا بلکہ مجاز کی طرف رجوع کیا جاتا ہے لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے "هذه ابنتی" کہا اور اس عورت کا شوہر کے علاوہ سے نسب معروف ہے یعنی سب کو معلوم ہے کہ یہ فلاں کی بیٹی ہے تو اس صورت میں حضرت امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہ عورت اپنے اس شوہر پر حرام نہیں ہوگی اور اس کلام کو طلاق سے مجازاً قرار نہیں دیا جائے گا یعنی اس کلام سے مجازاً طلاق مراد نہ ہوگی بلکہ کلام لغو ہوگا عورت عمر میں اپنے شوہر سے چھوٹی ہو یا بڑی ہو حالانکہ یہ کلام ترکیب نحوی اور ترجمہ کے اعتبار سے بالکل صحیح ہے۔ پس امام صاحبؒ کے بیان کردہ اصول کا تقاضہ تو یہ تھا کہ یہ کلام مجاز پر محمول ہوتا اور عورت مطلقہ ہوجاتی لیکن ایسا کیوں نہیں کیا گیا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ کلام یعنی "هذه ابنتی" اگرچہ ترکیب نحوی اور ترجمہ دونوں اعتبار سے صحیح ہے لیکن یہ کلام یعنی بنتیت (بیٹی ہونا) نکاح کے منافی ہے، چنانچہ بیٹی کے ساتھ کسی بھی حال میں نکاح درست نہیں ہے اور جب بنتیت، نکاح کے منافی ہے تو طلاق کے بھی منافی ہوگی کیونکہ طلاق نکاح کے احکام میں سے ہے اور منافات کے ہوتے ہوئے استعارہ یعنی مجاز درست نہیں ہوتا ہے لہذا یہاں بنتیت بول کر طلاق مراد لینا درست نہ ہوگا اور جب "هذه ابنتی" سے مجازاً طلاق مراد لینا درست نہیں ہے تو یہ عورت اپنے شوہر پر حرام بھی نہ ہوگی۔ اگر آپ کہیں کہ بنوت (بیٹا ہونا) ملک کے منافی ہے یعنی آدمی اپنے بیٹے کا مالک نہیں ہوتا ہے لہذا بنوت ملک کے حکم یعنی عتق کے بھی منافی ہوگی اور آپ نے کہا کہ جن دو چیزوں کے درمیان منافات ہو ان میں استعارہ اور مجاز درست نہیں ہوتا ہے لہذا "هذا ابنی" جبکہ اپنے سے بڑی عمر کے غلام کو کہا ہو مجاز یعنی عتق کی طرف راجع نہ ہونا چاہئے حالانکہ امام صاحبؒ نے فرمایا ہے کہ اس صورت میں یہ کلام مجاز پر محمول ہوگا اور غلام آزاد ہوجائے گا۔

بخلاف سے فاضل مصنفؒ نے اسی کا جواب دیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ بنوت (بیٹا ہونا) باپ کے واسطے ثبوت ملک کے منافی نہیں ہے یعنی باپ اپنے بیٹے کا مالک ہوتا ہے جیسا کہ حدیث مَنْ مَلَكَ ذَا رَحِمٍ مَحْرَمٍ عَتَقَ عَلَيْهِ سے ثابت ہوتا ہے، یعنی جو شخص ذی رحم محرم کا مالک ہوا وہ اس پر آزاد ہو جائے گا اور بیٹا بھی اپنے باپ کا ذی رحم محرم ہے لہذا باپ بھی اپنے بیٹا کا مالک ہوگا۔ یعنی اگر باپ نے اپنے غلام بیٹے کو خریدا تو اولاً باپ اس کا مالک ہوگا پھر یہ اس پر آزاد ہوگا۔ الغرض جب بنوت، باپ کے واسطے ثبوتِ ملک کے منافی نہیں ہے تو اس کے حکم یعنی عتق کے بھی منافی نہ ہوگی اور جب بنوت اور عتق کے درمیان منافات نہیں ہے تو ان دونوں کے درمیان استعارہ اور مجاز بھی جاری ہوگا یعنی هٰذَا ابْنِی سے عتق اور حریت مراد لینا بھی درست ہوگا۔

فَصْلٌ فِی تَعْرِيفِ طَرِيقِ الْإِسْتِعَارَةِ اِعْلَمْ أَنَّ الْإِسْتِعَارَةَ فِی أَحْكَامِ الشَّرْعِ مُطَّرِدَةٌ بِطَرِيقَيْنِ أَحَدُهُمَا لِوُجُودِ الْإِتِّصَالِ بَيْنَ الْعِلَّةِ وَالْحُكْمِ وَالثَّانِی لِوُجُودِ الْإِتِّصَالِ بَيْنَ السَّبَبِ الْمَحْضِ وَالْحُكْمِ فَالْأَوَّلُ مِنْهُمَا يُوجِبُ صِحَّةَ الْإِسْتِعَارَةِ مِنَ الطَّرَفَيْنِ وَالثَّانِی يُوجِبُ صِحَّتَهَا مِنْ أَحَدِ الطَّرَفَيْنِ وَهُوَ اِسْتِعَارَةُ الْأَصْلِ لِلْفَرْعِ۔

ترجمہ (یہ) فصل استعارہ کے طریقہ کی تعریف (کے بیان) میں ہے۔
جان تو کہ استعارہ احکام شرع میں دو طریقوں پر رائج ہے، ان دونوں میں سے ایک علت اور حکم کے درمیان اتصال کے پائے جانے کی وجہ سے اور دوسرا سببِ محض اور حکم کے درمیان اتصال کے پائے جانے کی وجہ سے پس ان دونوں میں سے اول صحتِ استعارہ کو طرفین سے ثابت کرتا ہے اور ثانی اس کی صحت کو احد الطرفین سے ثابت کرتا ہے اور وہ اصل کا استعارہ ہے فرع کے لئے۔

تشریح جب مصنفؒ حقیقت اور مجاز کی تعریف، ان کے اقسام اور تفریعات کے بیان سے فارغ ہو گئے تو اب مجاز کے علاقوں کو بیان کرنا چاہتے ہیں چنانچہ فرمایا ہے کہ اس فصل میں استعارہ کے طریقہ کی تعریف کو بیان کیا جائے گا۔ اہلِ اصول کے نزدیک استعارہ اور مجاز دونوں مترادف ہیں یعنی حقیقت اور مجاز کے درمیان اتصال اور مناسبت کی وجہ سے لفظ کو معنی مجازی میں استعمال کرنا استعارہ بھی کہلاتا ہے اور مجاز بھی۔ اور اہلِ بیان کے نزدیک استعارہ مجاز کی قسم کی ہے کیونکہ حقیقت اور مجاز کے درمیان اگر تشبیہ کا علاقہ ہے تو وہ استعارہ کہلائیگا اور اگر سبب و مسبب، لازم و ملزوم، حال و محل وغیرہ پچیس علاقوں میں سے کوئی غیر تشبیہ کا علاقہ ہے تو وہ مجاز مرسل کہلائے گا۔ احقر نے قوت الاخیار ج۲ ص۱۱ پر ان پچیس علاقوں کو تفصیل کے ساتھ ذکر کیا ہے۔
الحاصل اہلِ بیان کے نزدیک استعارہ مجاز کی قسم ہے مجاز کا مترادف نہیں ہے اور اہلِ اصول کے نزدیک استعارہ، مجاز کا مترادف ہے۔ پھر معنی حقیقی اور مجازی کے درمیان کے اگر غیر تشبیہ کا علاقہ ہو تو اس علاقہ کو اتصال

صوری کہتے ہیں اور اگر تشبیہ کا علاقہ ہو تو اس علاقہ کو اتصالِ معنوی کہتے ہیں۔ اتصالِ صوری کا مطلب یہ ہے کہ معنی مجازی کی صورت، معنی حقیقی کی صورت کے ساتھ کسی طرح کی مجاورت کی وجہ سے متصل ہو اس طور پر کہ معنی مجازی، معنی حقیقی کا سبب ہو یا علت ہو یا شرط ہو یا حال ہو یا اس کا برعکس ہو یعنی معنی حقیقی، معنی مجازی کا سبب ہو یا علت ہو یا شرط ہو یا حال ہو۔ الحاصل سبب اور مسبب، علت اور معلول کے درمیان جو اتصال ہوتا ہے وہ اتصالِ صوری کہلاتا ہے اور اتصالِ معنوی کا مطلب یہ ہے کہ معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں کسی ایسے معنی میں شریک ہوں جو معنی مشبہ بہ (معنی حقیقی) کے ساتھ مختص ہوں اور اس معنی کا مشبہ بہ کے اندر پایا جانا مشہور بھی ہو۔ اتصالِ معنوی کی مثال جیسے اسد (شیر) بول کر رجلِ شجاع مراد لینا اور حمار (گدھا) بول کر بلید اور کند ذہن آدمی مراد لینا، پہلی مثال میں معنی مشترک فیہ شجاعت اور بہادری ہے اور دوسری مثال میں معنی مشترک فیہ حماقت اور غباوت ہے۔ اتصالِ صوری کی مثال جیسے سماء (آسمان) بول کر بادل مراد لیا جائے کیونکہ بادل کی صورت سماء کی صورت سے متصل ہے اس طور پر کہ عرف میں ہر اوپر والی چیز کو سماء کہدیا جاتا ہے اور بادل بھی چونکہ اوپر ہوتا ہے اس لئے اس کو بھی سماء کہدیا گیا جیسا کہ باری تعالیٰ کے قول "او کصیب من السماء" میں سماء سے بادل مراد ہے۔

فاضل مصنف نے اتصالِ معنوی کی تفصیل تو بالکلیہ چھوڑ دی ہے اور اتصالِ صوری کے بھی بیشتر اقسام یعنی چوبیس[۲۴] اقسام میں سے بائیس[۲۲] کو ترک کر دیا ہے۔ صرف دو قسموں یعنی اتصال بین العلت والمعلول اور اتصال بین السبب والمسبب کو ذکر کیا ہے۔ اسی کو مصنف رحؒ نے فرمایا ہے کہ احکامِ شرع میں استعارہ یعنی مجاز دو طریقہ پر شائع ہے ایک تو یہ کہ علت اور حکم (معلول) کے درمیان اتصال ہو، دوم یہ کہ سببِ محض اور حکم (مسبب) کے درمیان اتصال ہو۔ ان دونوں قسموں پر کلام کرنے سے پہلے ہم آپ کے سامنے علت اور سبب کے معنی بیان کرنا چاہئے ہیں۔ چنانچہ عرض ہے کہ شریعتِ اسلامیہ میں علت اس چیز کا نام ہے جس کو کسی حکم مطلوب کے لئے وضع کیا گیا ہو لہٰذا اگر کسی جگہ حکم متصور ہوگا تو علت مشروع ہوگی اور اگر حکم متصور نہ ہو تو علت مشروع نہ ہوگی پس علت کی طرف حکم کا وجود اور وجوب دونوں منسوب ہوتے ہیں یعنی علت کی وجہ سے حکم موجود بھی ہوتا ہے اور واجب بھی ہوتا ہے اور علت اور حکم کے درمیان ایسا کوئی امر نہیں ہوتا جس کی طرف حکم منسوب ہوتا ہو جیسے لفظِ نکاح، ملکِ متعہ کا فائدہ دینے کے لئے وضع کیا گیا ہے اور اسی لفظ نکاح کی طرف ملکِ متعہ کا وجود اور وجوب منسوب ہے۔ یعنی نکاح کی وجہ سے شوہر کے لئے ملکِ متعہ موجود ہوتی ہے اور عورت پر بضعہ کا سپرد کرنا واجب ہوتا ہے اور یہاں نکاح اور ملکِ متعہ کے درمیان ایسا کوئی امر بھی نہیں ہے جس کی طرف ملکِ متعہ کو منسوب کیا جاتا ہو۔ الحاصل نکاح ملکِ متعہ کی علت ہے اور سبب وہ ہے جو علت کی طرح مشروع نہ ہو بلکہ سبب، مفضی الی الحکم ہوتا ہے اور سبب اور حکم کے درمیان ایک ایسا امر ہوتا ہے جس کی طرف حکم منسوب ہوتا ہے۔ پس سبب کی طرف نہ وجودِ حکم منسوب ہوتا ہے اور نہ وجوبِ حکم منسوب ہوتا ہے جیسے شراء ملکِ متعہ کا سبب ہے کیونکہ شراء ملکِ متعہ کی طرف مفضی ہے اور شراء کی طرف ملکِ متعہ کا نہ وجود منسوب ہے اور نہ وجوب منسوب ہے بلکہ شراء اور ملکِ متعہ کے درمیان جو ملکِ رقبہ ہے اس کی طرف ملکِ متعہ کا وجود اور

وجوب منسوب ہے، یہی وجہ ہے کہ بعض صورتوں میں شراء تو موجود ہوتا ہے لیکن ملکِ متعہ موجود نہیں ہوتی، مثلاً کسی نے اپنی رضاعی بہن کو خرید لیا تو اس صورت میں شراء تو موجود ہے لیکن ملکِ متعہ کا حصول نہیں ہے اور بعض صورتوں میں شراء بھی موجود ہوتا ہے اور ملک متعہ کا حصول بھی ہوتا ہے مثلاً کسی نے اجنبیہ باندی کو خرید لیا تو یہاں شراء بھی موجود ہے اور مشتری کے لئے ملکِ متعہ بھی حاصل ہے۔ الحاصل شراء ملک متعہ کا سبب ہے علت نہیں ہے۔ مصنفؒ کہتے ہیں کہ ان دونوں قسموں میں سے اول یعنی اتصال بین العلت والمعلول میں استعارہ دونوں جانب سے صحیح ہے یعنی یہ بھی جائز ہے کہ علت ذکر کی جائے اور مجازاً معلول (حکم) مراد لیا جائے اور یہ بھی جائز ہے کہ معلول یعنی حکم ذکر کیا جائے اور مجازاً علت مراد لی جائے اور دوسری قسم یعنی اتصال بین السبب والمسبب میں استعارہ ایک طرف سے جائز ہوتا ہے دوسری طرف سے جائز نہیں ہوتا یعنی یہ تو جائز ہے کہ سبب ذکر کیا جائے اور مجازاً مسبب یعنی حکم مراد لیا جائے مگر یہ جائز نہیں ہے کہ مسبب ذکر کیا جائے اور مجازاً سبب مراد لیا جائے۔ اور وجہ اس کی یہ ہے کہ استعارہ کا قاعدہ یہ ہے کہ محتاج الیہ ذکر کر کے محتاج مراد لیا جائے۔ اس لئے کہ محتاج الیہ ملزوم ہوتا ہے اور محتاج لازم ہوتا ہے اور استعارہ یعنی مجاز اسی کا نام ہے کہ ملزوم بولکر لازم مراد لیا جائے، پس معلول اور علت دونوں میں سے ہر ایک محتاج بھی ہے اور محتاج الیہ بھی ہے اس لئے کہ معلول یعنی حکم اپنے وجود اور ثبوت میں علت کا محتاج ہوتا ہے یعنی معلول بغیر علت کے موجود نہیں ہوتا ہے اور معلول بغیر علت کے اس لئے موجود نہیں ہوتا کہ معلول، علت کا اثر ہے اور اثر اپنے وجود میں مؤثر کا محتاج ہوتا ہے پس ثابت ہو گیا کہ معلول اپنے وجود اور ثبوت میں علت کا محتاج ہے اور جب ایسا ہے تو معلول محتاج اور علت محتاج الیہ ہوئی۔ اور علت مشروع ہونے کے لحاظ سے معلول کی محتاج ہوتی ہے کیونکہ علت لذاتہا مطلوب نہیں ہوتی بلکہ اس لئے مطلوب ہوتی ہے کہ اس کے ذریعہ حکم ثابت کیا جاتا ہے چنانچہ جس جگہ حکم یعنی معلول کا ثابت کرنا ممکن نہ ہو اس جگہ علت لغو اور بیکار ہوتی ہے مثلاً کسی نے آزاد آدمی کو خریدا تو یہ شراء لغو ہوگی کیونکہ یہاں حکم یعنی آزاد پر ملک ثابت کرنا ناممکن ہے۔ الحاصل علتیں بذات خود مطلوب نہیں ہوتیں بلکہ ان کے احکام مقصود ہوتے ہیں لہٰذا جہاں علت مفیدِ حکم نہ ہو اس جگہ علت لغو ہوگی اور جب ایسا ہے تو علت اپنے مشروع ہونے میں محتاج اور معلول (حکم) محتاج الیہ ہوا۔ الحاصل علت اور معلول دونوں میں سے ہر ایک محتاج بھی ہے اور محتاج الیہ بھی اور استعارہ یعنی مجاز نام ہے محتاج الیہ ذکر کر کے محتاج مراد لینے کا لہٰذا علت ذکر کر کے معلول مراد لینا اور معلول ذکر کر کے علت مراد لینا دونوں جائز ہوں گے اور اسی کو فاضل مصنف نے فرمایا ہے کہ اتصال بین العلت والمعلول کی صورت میں دونوں طرف سے استعارہ جائز ہوگا، اور دوسری قسم یعنی اتصال بین السبب والمسبب میں ایک جانب سے استعارہ اس لئے جائز ہوتا ہے کہ مسبب اپنے ثبوت میں سبب کا محتاج ہوتا ہے کیونکہ مسبب اثر ہے سبب کا اور سبب اس کا مؤثر ہے اور اثر اپنے ثبوت میں مؤثر کا محتاج ہوتا ہے پس ثابت ہو گیا کہ مسبب محتاج اور سبب محتاج الیہ ہے اور سابق میں گذر چکا ہے کہ محتاج الیہ بول کر محتاج مراد لیا جا سکتا ہے لہٰذا سبب بول کر مسبب مراد لینا جائز ہوگا اور رہا سبب تو وہ چونکہ اپنی مشروعیت میں مسبب کا محتاج نہیں ہوتا ہے اس لئے مسبب محتاج الیہ نہ ہوگا اور جب مسبب محتاج الیہ نہیں ہے تو مسبب بول کر سبب مراد لینا بھی درست نہ ہوگا۔ یہ ذہن میں رہے کہ مسبب

بول کر سبب مراد لینا اس وقت ناجائز ہے جبکہ مسبب، سبب کے ساتھ خاص نہ ہو لیکن اگر مسبب، سبب کے ساتھ خاص ہو تو اس صورت میں مسبب بول کر سبب مراد لینا بھی جائز ہے کیونکہ اس صورت میں سبب، علت کے معنی میں ہوگا اور سبب اسی مسبب کے لئے مشروع ہوگا اور جب سبب علت کے معنی میں ہے تو مسبب، معلول کے معنی میں ہوگا اور پہلے گذر چکا ہے کہ معلول بول کر علت مراد لینا جائز ہے لہذا مذکورہ صورت میں مسبب بول کر سبب مراد لینا بھی جائز ہوگا جیسے حضرت یوسفؑ کے قید کے ساتھی کا قول "انی ارانی اعصر خمرا" ہے کہ یہاں خمر سے انگور مراد ہے اور انگور خمر کا سبب اور خمر اس کا مسبب ہے مگر یہ مسبب ایسا ہے جو سبب کے ساتھ خاص ہے کیونکہ احناف کے نزدیک خمر، انگور ہی سے تیار ہوتی ہے اور انگور کے علاوہ دوسری چیزوں سے جو نشہ آور مشروب تیار ہوتا ہے اس کو احناف کے نزدیک خمر نہیں کہا جاتا ہے۔ پس اس مثال میں مسبب، سبب کے ساتھ خاص ہے تو احتیاج دونوں طرف سے آئے گی۔ یعنی سبب، مسبب کا اور مسبب، سبب کا محتاج ہوگا اور جب ایسا ہے تو دونوں میں سے ہر ایک محتاج بھی ہوگا اور محتاج الیہ بھی ہوگا اور جب ہر ایک محتاج اور ہر ایک محتاج الیہ ہے اور محتاج الیہ بول کر محتاج مراد لیا جاتا ہے تو دونوں میں سے ہر ایک بول کر دوسرا مراد لینا مجازاً درست ہوگا۔ الحاصل اگر مسبب، سبب کے ساتھ خاص ہو تو مسبب بول کر سبب مراد لینا بھی جائز ہے۔

(نوٹ) مصنفؒ نے عبارت میں سبب کو لفظ محض کے ساتھ مقید کر کے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ یہاں مسبب سے سبب ہی مراد ہے، سبب بمعنی علت مراد نہیں ہے کیونکہ سبب کا اطلاق کبھی مجازاً علت پر بھی کیا جاتا ہے جیسے کہا جاتا ہے کہ شراء، ملک کا سبب ہے حالانکہ شراء علت ہے سبب نہیں ہے لیکن مجازاً علت پر سبب کا اطلاق کر دیا گیا ہے۔ جمیل احمد غفرلہٗ ولوالدیہ۔

مِثَالُ الْاَوَّلِ فِيْمَا اِذَا قَالَ اِنْ مَلَكْتُ عَبْدًا فَهُوَ حُرٌّ فَمَلَكَ نِصْفَ الْعَبْدِ فَبَاعَهٗ ثُمَّ مَلَكَ النِّصْفَ الْاٰخَرَ لَمْ يَعْتِقْ اِذْ لَمْ يَجْتَمِعْ فِيْ مِلْكِهٖ كُلُّ الْعَبْدِ وَلَوْ قَالَ اِنِ اشْتَرَيْتُ عَبْدًا فَهُوَ حُرٌّ فَاشْتَرٰى نِصْفَ الْعَبْدِ فَبَاعَهٗ ثُمَّ اشْتَرَى النِّصْفَ الْاٰخَرَ عَتَقَ النِّصْفُ الثَّانِيْ وَلَوْ عَنٰى بِالْمِلْكِ الشِّرَاءَ وَبِالشِّرَاءِ الْمِلْكَ صَحَّتْ نِيَّتُهٗ بِطَرِيْقِ الْمَجَازِ لِاَنَّ الشِّرَاءَ عِلَّةُ الْمِلْكِ وَالْمِلْكُ حُكْمُهٗ فَعَمَّتِ الْاِسْتِعَارَةُ بَيْنَ الْعِلَّةِ وَالْمَعْلُوْلِ مِنَ الطَّرَفَيْنِ اِلَّا اَنَّهٗ فِيْمَا يَكُوْنُ تَخْفِيْفًا فِيْ حَقِّهٖ لَا يُصَدَّقُ فِيْ حَقِّ الْقَضَاءِ خَاصَّةً لِمَعْنَى التُّهْمَةِ لَا لِعَدَمِ صِحَّةِ الْاِسْتِعَارَةِ۔

ترجمہ طریق اول کی مثال اس مسئلہ میں یہ ہے کہ جب کسی نے کہا اگر میں غلام کا مالک ہو گیا تو وہ آزاد ہے پس وہ آدھے غلام کا مالک ہو گیا پھر اس کو فروخت کر دیا پھر دوسرے آدھے کا مالک ہو گیا تو وہ غلام آزاد نہ ہوگا

کیونکہ پورا غلام اس کی ملک میں جمع نہیں ہوا ہے اور اگر کہا اگر میں نے غلام خریدا تو وہ آزاد ہے پس آدھے کو خریدا پھر اس کو فروخت کر دیا پھر دوسرے آدھے کو خرید لیا تو دوسرا آدھا آزاد ہو جائے گا اور اگر ملک سے شراء مراد لی یا شراء سے ملک مراد لی تو اس کی نیت بطریق مجاز صحیح ہوگی کیونکہ شراء ملک کی علت ہے اور ملک اس کا حکم ہے لہٰذا علت اور معلول کے درمیان دونوں طرف سے استعارہ عام ہوگا مگر اس صورت میں جس صورت میں قائل کے حق میں تخفیف ہو تو تہمت کی وجہ سے قضاءً اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی نہ کہ استعارہ صحیح نہ ہونے کی وجہ سے۔

تشریح مصنفِ اصول الشاشی نے استعارہ کے طریقۂ اول یعنی استعارہ بین العلۃ والمعلول کی مثال ذکر فرمائی ہے لیکن مثال سے پہلے ایک تمہید ذکر کی ہے تمہید یہ ہے کہ اگر کسی نے "اِن ملکتُ عبداً فہو حرٌ" کہا اور پھر غلام کا آدھا حصہ خرید کر اس کو فروخت کر دیا پھر دوسرا آدھا خریدا تو یہ دوسرا حصہ آزاد نہ ہوگا، اور اگر "ان اشتریتُ عبداً فہو حرٌ" کہا اور پھر ایک غلام کا آدھا حصہ خرید کر اس کو فروخت کر دیا پھر دوسرا آدھا خریدا تو وہ دوسرا آدھا حصہ آزاد ہو جائے گا۔ اور ان دونوں کے درمیان وجہِ فرق یہ ہے کہ عرفاً شراء کے متحقق ہونے کیلئے شئی مشتری کے تمام اجزاء کا مشتری کی ملک میں جمع ہونا شرط نہیں ہے چنانچہ اگر کسی نے ایک شئی کو متفرق طور پر تھوڑا تھوڑا خرید کیا تو اس شخص کے بارے میں یہ کہا جائیگا کہ یہ شخص اس شئی کا مشتری ہے اور اس نے اس شئی کو خرید کیا ہے۔ اور عرفاً کسی شئی پر ملک متحقق ہونے کیلئے اس شئی کے تمام اجزاء کا ملک میں جمع ہونا شرط ہے چنانچہ اگر کوئی شخص ایک شئی کا متفرق طور پر تھوڑا تھوڑا مالک ہو تو اسکے بارے میں یہ نہیں کہا جائیگا کہ یہ شخص اس شئی کا مالک ہوا ہے پس پہلے مسئلہ میں چونکہ غلام ایک وقت میں پورے کا پورا حالف کی ملک میں جمع نہیں ہوا ہے اسلئے شرط یعنی ملک نہ پائے جانے کیوجہ سے نصف آخر آزاد نہ ہوگا اور نصفِ اول فروخت کرنے کیوجہ سے چونکہ اسکی ملک سے نکل گیا ہے اور حدیث "لا عتق فیما لا یملکہ ابن آدم" کیوجہ سے غیر مملوک کو آزاد نہیں کیا جا سکتا ہے اس لئے نصف اول بھی آزاد نہ ہوگا۔ دوسرے مسئلہ میں چونکہ لفظ اشتریت ہے اور شراء متحقق ہونے کے لئے شئی مشتری کے تمام اجزاء کا مشتری کی ملک میں جمع ہونا شرط نہیں ہے اس لئے دوسرے مسئلہ میں نصف آخر آزاد ہو جائے گا کیونکہ آزاد ہونے کی شرط یعنی غلام کو خریدنا پایا گیا اگرچہ متفرق طور پر پایا گیا اور جب شرط پائی گئی تو غلام کا وہ حصہ آزاد ہو جائے گا جو حصہ تحقق شرط کے وقت اس کی ملک میں موجود ہے اور جو آدھا حصہ پہلے ہی فروخت کرنے کی وجہ سے اس کی ملک سے نکل چکا ہے وہ آزاد نہ ہوگا کیونکہ غیر مملوک آزاد نہیں ہوتا ہے۔ اس تمہید کے بعد مصنفؒ کہتے ہیں کہ حالف اور قائل نے اگر ملک سے شراء کا ارادہ کیا یا شراء سے ملک کا ارادہ کیا تو اس کی نیت بطریقِ مجاز درست ہوگی، اس لئے کہ شراء، ملک کی علت ہے اور ملک اس کا حکم ہے اور شراء ملک کی علت اس لئے ہے کہ شراء کو بلا واسطہ اثباتِ ملک کے لئے وضع کیا گیا ہے اور پہلے گذر چکا ہے کہ علت اور معلول کے درمیان طرفین سے استعارہ جائز ہے لہٰذا یہاں شراء بول کر ملک مراد لینا اور ملک بول کر شراء مراد لینا جائز ہوگا، پس اگر کسی نے "ان ملکت عبداً فہو حر" کہا اور "ان اشتریت عبداً فہو حر" کا ارادہ کیا تو نصف آخر آزاد ہو جائے گا جیسا کہ "ان اشتریت عبداً فہو حر" کہنے کی صورت میں نصف آخر آزاد ہو جاتا ہے اور اگر کسی نے "ان اشتریت عبداً فہو حر" کہا اور "ان ملکت عبداً فہو حر" مراد لیا تو دیانۃً (فیما بینہ وبین اللہ) غلام کا کوئی حصہ آزاد نہ ہوگا جیسا کہ "اِن ملکت عبداً فہو حر" کہنے کی صورت میں غلام کا کوئی حصہ آزاد نہیں

ہوتا ہے ۔ الاّ انہ یکون تخفیفاً الخ سے ایک سوال کا جواب ہے ، سوال یہ ہے کہ جب شراء اور ملک کے درمیان استعارہ طرفین سے صحیح ہے تو جس صورت میں شراء بول کر ملک مراد لیا گیا ہو اس صورت میں قضاءً اس کی تصدیق کی جانی چاہئے اور غلام کا کوئی حصہ آزاد نہ ہونا چاہئے حالانکہ اس صورت میں قاضی اس کی تصدیق نہیں کرتا ہے بلکہ وہ نصف غلام کے آزاد ہونے کا حکم کرتا ہے جیساکہ اِن اشتریتُ کی صورت میں نصف غلام آزاد ہوتا ہے ، اس کا جواب یہ ہے اس نیت میں قائل کا فائدہ ہے اس طور پر کہ اگر شراء بول کر ملک کی نیت نہ کی تو نصف غلام آزاد ہوجائے گا اور اگر ملک کی نیت کرلی تو غلام کا کوئی حصہ آزاد نہ ہوگا ، اور اس میں سراسر قائل کا فائدہ ہے ، پس شراء بول کر ملک مراد لینے کی صورت میں چونکہ قائل کا فائدہ ہے اور اس فائدہ کی وجہ سے قائل اپنی اس نیت میں متہم ہے تو اس تہمت کی وجہ سے قاضی قائل کی اس نیت کی تصدیق نہ کریگا یعنی قضاءً تصدیق نہ کی جائے گی اگرچہ دیانۃً تصدیق کرلی جائے گی ۔ الحاصل اس صورت میں قاضی کا قائل کی تصدیق نہ کرنا اس تہمت کی وجہ سے ہے اس لئے نہیں کہ استعارہ صحیح نہیں ہے استعارہ تو صحیح ہے یعنی شراء بول کر ملک مراد لینا تو صحیح ہے لیکن تہمت کی وجہ سے قضاءً تصدیق نہیں کی جائے گی ۔

(نوٹ) یہ بات ذہن میں رکھئے کہ شراء اور ملک کے درمیان مذکورہ فرق اس صورت میں ہے جبکہ دونوں کا مفعول (عبداً) نکرہ مذکور ہو ورنہ اگر مفعول معین ہو اور ان اشتریت ھٰذا العبد اور ان ملکت ھٰذا العبد کہا ہو تو اس صورت میں شراء اور ملک دونوں اس بات میں شریک ہیں کہ اجتماع شرط نہیں ہے یعنی نہ شراء متحقق ہونے کے لئے شئی مشتری کے تمام اجزاء کا مشتری کی ملک میں جمع ہونا شرط ہے اور نہ ملک متحقق ہونے کے لئے شئی مملوک کے تمام اجزاء کا مالک کی ملک میں جمع ہونا شرط ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ اجتماع اور تفریق وصف ہیں اور اوصاف غائب میں تو معتبر ہوتے ہیں لیکن حاضر میں معتبر نہیں ہوتے اور " ھذا العبد " چونکہ حاضر معین ہے اس لئے اس میں تفریق اور اجتماع کا اعتبار نہ ہوگا ۔ جمیل احمد عفرلہٗ ولوالدیہ ۔

وَمِثَالُ الثَّانِیْ اِذَا قَالَ لِاِمْرَأَتِہٖ حَرَّرْتُكِ وَنَوٰی بِہِ الطَّلَاقَ یَصِحُّ لِاَنَّ التَّحْرِیْرَ بِحَقِیْقَتِہٖ یُوْجِبُ زَوَالَ مِلْكِ الْبُضْعِ بِوَاسِطَۃِ زَوَالِ مِلْكِ الرَّقَبَۃِ فَكَانَ سَبَبًا مَحْضًا لِزَوَالِ مِلْكِ الْمُتْعَۃِ فَجَازَ اَنْ یُّسْتَعَارَ عَنِ الطَّلَاقِ الَّذِیْ ھُوَ مُزِیْلٌ لِمِلْكِ الْمُتْعَۃِ

ترجمہ اور دوسرے طریقہ کی مثال جب کسی نے اپنی عورت سے کہا میں نے تجھ کو آزاد کردیا اور اس سے طلاق کی نیت کی تو صحیح ہے اس لئے کہ لفظ تحریر اپنی حقیقت کے اعتبار سے زوال ملک رقبہ کے واسطہ سے زوال ملک بضعہ کو ثابت کرتا ہے ، پس لفظ تحریر ، زوال ملک متعہ کے لئے سبب محض ہوگا لہٰذا یہ بات جائز ہے کہ اس طلاق سے مستعار لیا جائے جو ملک متعہ کو زائل کرنے والی ہے ۔

تشریح مصنف کہتے ہیں کہ استعارہ کے دو طریقوں میں سے دوسرے طریقہ یعنی اتصال بین السبب والمسبب

کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے حرّرتک (میں نے تجھے آزاد کیا) یا انتِ حرّۃ (تو آزاد ہے) کہا اور اس سے طلاق کی نیت کی تو یہ صحیح ہے اس لئے کہ لفظ تحریر اپنے معنی حقیقی کے اعتبار سے زوال ملک رقبہ کے واسطہ سے زوالِ ملک متعہ کو ثابت کرتا ہے یعنی اس لفظ سے اوّلاً تو ملک رقبہ زائل ہوتی ہے پھر ملک رقبہ کے واسطہ سے ملک متعہ زائل ہوتی ہے اور جب ایسا ہے تو یہ لفظ زوال ملکِ متعہ کے لئے سبب محض ہوگا کیونکہ یہ لفظ نہ تو زوالِ ملکِ متعہ کے لئے موضوع ہے بلکہ زوالِ ملکِ رقبہ کے لئے موضوع ہے اور نہ زوالِ ملک متعہ اس لفظ کی طرف وجوداً اور وجوباً منسوب ہے البتہ یہ لفظ زوال ملک متعہ کی طرف مفضی ہے یعنی اس لفظ سے ملک رقبہ کا زوال تو یقینی ہے لیکن ملکِ متعہ کا زوال امرِ اتفاقی ہے ہو بھی سکتا ہے اور نہیں بھی ہوسکتا ہے چنانچہ قائل نے اس لفظ سے اگر اپنی باندی کو مخاطب بنایا تو زوالِ ملک متعہ متحقق ہوجائے گا لیکن اگر غلام کو مخاطب بنایا تو زوال ملک متعہ متحقق نہ ہوگا حالانکہ زوال ملک رقبہ دونوں صورتوں میں موجود ہے۔ الحاصل لفظ تحریر زوالِ ملک متعہ کا سبب ہے اور زوال ملک متعہ اس کا مسبب ہے اور سبب بول کر چونکہ مجازاً مسبب مرادلینا جائز ہے اس لئے یہاں لفظ تحریر یعنی حرّرتکِ یا انتِ حرّۃ بول کر اس سے لفظ طلاق یعنی "انتِ طالق" کا مرادلینا جائز ہے جو ملکِ متعہ کو زائل کرتا ہے اور جب ایسا ہے تو شوہر نے لفظ حرّرتکِ یا انت حرّۃ سے اگر طلاق کی نیت کی تو اس کی یہ نیت معتبر ہوگی اور اس کی بیوی پر طلاق بائن واقع ہوجائے گی۔

وَلَا يُقَالُ لَوْ جُعِلَ مَجَازًا عَنِ الطَّلَاقِ لَوَجَبَ اَنْ يَّكُوْنَ الطَّلَاقُ الْوَاقِعُ بِهٖ رَجْعِيًّا كَصَرِيْحِ الطَّلَاقِ لِاَنَّا نَقُوْلُ لَا نَجْعَلُهٗ مَجَازًا عَنِ الطَّلَاقِ بَلْ عَنِ الْمُزِيْلِ لِمِلْكِ الْمُتْعَةِ وَذٰلِكَ فِي الْبَائِنِ اِذِ الرَّجْعِيُّ لَا يُزِيْلُ مِلْكَ الْمُتْعَةِ عِنْدَنَا۔

ترجمہ اور نہ کہا جائے کہ اگر تحریر کو طلاق سے مجاز قرار دیا گیا ہے تو ضروری ہے کہ وہ طلاق جو اس سے واقع ہو رجعی ہو جیسے صریح طلاق اس لئے کہ ہم جواب دیں گے کہ ہم تحریر کو طلاق سے مجاز قرار نہیں دیتے بلکہ اس سے جو ملکِ متعہ کو زائل کرنے والا ہے اور یہ طلاق بائن میں ہے کیونکہ ہمارے نزدیک طلاق رجعی ملک متعہ کو زائل نہیں کرتی ہے۔

تشریح اس عبارت میں ایک اعتراض کا جواب دیا گیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ آپ نے فرمایا ہے کہ لفظ حرّرتکِ اور انتِ حرّۃ طلاق سے مجاز اور مستعار ہے، یعنی اگر حرّرتکِ یا انتِ حرّۃ بول کر مجازاً انتِ طالق مرادلیا گیا تو یہ درست ہوگا اور حرّرتکِ، طلّقتکِ کے اور انت حرّۃ، انتِ طالق کے قائم مقام ہوگا اور یہ بات مسلّم ہے کہ قائم مقام کا وہی حکم ہوتا ہے جو منوب عنہ یعنی اصل کا ہوتا ہے اور منوب عنہ اور اصل یعنی طلّقتکِ اور انتِ طالق کا حکم یہ ہے کہ ان سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے لہذا قائم مقام یعنی حرّرتکِ اور انت حرّۃ سے بھی طلاق رجعی واقع ہونی چاہئے حالانکہ آپ کے نزدیک ان الفاظ سے طلاق بائن واقع ہوتی ہے طلاق رجعی واقع

نہیں ہوتی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ہم نے لفظ تحریر یعنی حرّرتکِ اور انتِ حرّۃ کو لفظ طلاق سے مجاز قرار نہیں دیا ہے بلکہ مزیلِ ملکِ متعہ سے مجاز قرار دیا ہے، یعنی ہم نے لفظ تحریر سے مجازاً طلاق مراد نہیں لیا ہے بلکہ ملکِ متعہ کو زائل کرنے والی چیز مراد لی ہے اور ملکِ متعہ کو زائل کرنا طلاق بائن سے ہوتا ہے نہ کہ طلاقِ رجعی سے کیونکہ ہمارے نزدیک طلاق رجعی ملکِ متعہ کو زائل نہیں کرتی ہے یہی وجہ ہے کہ ہمارے نزدیک طلاق رجعی کے بعد شوہر بغیر نکاح کے رجعت کا مالک ہوتا ہے۔ پس جب لفظ تحریر، مزیلِ ملکِ متعہ سے مجاز اور مستعار ہے اور مزیلِ ملکِ متعہ طلاقِ بائن ہے نہ کہ طلاقِ رجعی تو لفظ تحریر یعنی حرّرتک اور انتِ حرّۃ سے طلاق بائن واقع ہوگی نہ کہ طلاقِ رجعی۔

وَلَوْ قَالَ لِاَمَتِہٖ طَلَّقْتُکِ وَنَوٰی بِہِ التَّحْرِیْرَ لَا یَصِحُّ لِاَنَّ الْاَصْلَ جَازَ اَنْ یَّثْبُتَ بِہِ الْفَرْعُ وَاَمَّا الْفَرْعُ فَلَا یَجُوْزُ اَنْ یَّثْبُتَ بِہِ الْاَصْلُ۔

ترجمہ اور اگر مولیٰ نے اپنی باندی سے طلقتکِ کہا اور اس سے تحریر کی نیت کی تو صحیح نہ ہوگی اس لئے کہ اصل (سبب) جائز ہے کہ اس سے فرع (حکم، مسبب) ثابت ہو اور بہرحال فرع (مسبب) تو جائز نہیں کہ اس سے اصل (سبب) ثابت ہو۔

تشریح مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے اپنی باندی سے طلقتک کہہ کر تحریر اور آزادی کی نیت کی تو یہ نیت صحیح نہ ہوگی اور اس سے باندی آزاد نہ ہوگی اس لئے کہ پہلے گذر چکا ہے کہ تحریر سبب اور طلاق مسبب ہے اور سبب اور مسبب کے درمیان صرف ایک طرف سے استعارہ جائز ہے یعنی سبب بول کر مسبب مراد لینا جائز ہے اور دوسری طرف سے استعارہ جائز نہیں ہے یعنی مسبب بول کر سبب مراد لینا جائز نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو طلقتکِ جو مسبب ہے وہ بول کر حرّرتکِ جو سبب ہے اسے مراد لینا درست نہ ہوگا اور جب طلقتکِ بول کر حرّرتک مراد لینا درست نہیں تو لفظ طلقتک سے باندی آزاد بھی نہ ہوگی۔ اسی کو مصنفؒ نے یوں کہا ہے کہ اصل یعنی سبب سے فرع یعنی مسبب کو ثابت کرنا تو جائز ہے لیکن فرع یعنی مسبب سے اصل یعنی سبب کو ثابت کرنا جائز نہیں ہے۔

وَعَلٰی ھٰذَا نَقُوْلُ یَنْعَقِدُ النِّکَاحُ بِلَفْظِ الْھِبَۃِ وَالتَّمْلِیْکِ وَالْبَیْعِ لِاَنَّ الْھِبَۃَ بِحَقِیْقَتِھَا تُوْجِبُ مِلْکَ الرَّقَبَۃِ وَمِلْکُ الرَّقَبَۃِ یُوْجِبُ مِلْکَ الْمُتْعَۃِ فِی الْاِمَاءِ فَکَانَتِ الْھِبَۃُ سَبَبًا مَحْضًا لِثُبُوْتِ مِلْکِ الْمُتْعَۃِ فَجَازَ اَنْ یُّسْتَعَارَ عَنِ النِّکَاحِ وَکَذٰلِکَ لَفْظُ التَّمْلِیْکِ وَالْبَیْعِ وَلَا یَنْعَکِسُ حَتّٰی لَا یَنْعَقِدَ الْبَیْعُ وَالْھِبَۃُ بِلَفْظِ النِّکَاحِ ثُمَّ فِیْ کُلِّ مَوْضِعٍ یَکُوْنُ الْمَحَلُّ مُتَعَیَّنًا لِنَوْعٍ مِّنَ الْمَجَازِ لَا یُحْتَاجُ فِیْہِ اِلَی النِّیَّۃِ۔

ترجمہ اور اسی اصل پر ہم کہتے ہیں کہ نکاح لفظِ ہبہ، تملیک اور بیع سے منعقد ہو جائے گا کیونکہ لفظ ہبہ اپنے معنیٔ حقیقی کے اعتبار سے ملک رقبہ کو ثابت کرتا ہے اور ملک رقبہ، باندیوں میں ملکِ متعہ کو ثابت کرتی ہے، پس ہبہ ثبوتِ ملکِ متعہ کے لئے سبب محض ہوگا پس لفظ ہبہ کو نکاح سے مستعار لینا جائز ہوگا اسی طرح لفظ تملیک اور بیع۔ اور اس کا برعکس نہیں ہوگا یہاں تک کہ بیع اور ہبہ لفظِ نکاح سے منعقد نہیں ہوں گے پھر ہر اس جگہ میں جہاں محل کسی قسم کے مجاز کے لئے متعین ہو اس میں نیت کی احتیاج نہ ہوگی۔

تشریح مصنفِ اصول الشاشی کہتے ہیں کہ اس اصول پر (کہ سبب کا استعارہ مسبب اور حکم کے لئے جائز ہے یعنی سبب بول کر مسبب مراد لینا جائز ہے) ہم کہتے ہیں کہ نکاح لفظِ ہبہ، لفظِ تملیک اور لفظِ بیع کے ساتھ منعقد کرنا جائز ہے، چنانچہ اگر کسی عورت نے دو گواہوں کی موجودگی میں کسی مرد سے کہا وھبتُ نفسی لکَ اور مرد نے قبلتُ کہا تو نکاح منعقد ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر عورت نے کہا ملکتُ نفسی لکَ یا بعتُ نفسی لکَ اور مرد نے قبلتُ کہا تو نکاح منعقد ہو جائے گا اس لئے کہ ہبہ اپنے معنیٔ موضوع لہٗ اور حقیقت کے اعتبار سے موہوب لہٗ کے لئے شیٔ موہوب میں ملک رقبہ کو ثابت کرتا ہے اور ملک رقبہ باندیوں میں ملک متعہ کو ثابت کرتا ہے پس لفظ ہبہ چونکہ نہ تو ملکِ متعہ کے لئے موضوع ہے اور نہ ہی ملک متعہ اس کی طرف وجوداً اور وجوباً منسوب ہے بلکہ لفظ ہبہ اس کی طرف مفضی ہے یعنی لفظ ہبہ سے ملکِ متعہ کا ثبوت ہو بھی سکتا ہے اور نہیں بھی ہو سکتا، چنانچہ اگر باندی ہبہ کی گئی تو موہوب لہٗ کے لئے ملکِ متعہ ثابت ہوگا اور اگر غلام ہبہ کیا گیا تو ملکِ متعہ ثابت نہیں ہوگی اگرچہ ملک رقبہ دونوں صورتوں میں ثابت ہے اور پہلے گذر چکا ہے کہ یہ شان سبب کی ہوتی ہے لہذا ہبہ، ملکِ متعہ کے ثبوت کے لئے سبب محض ہوگا اور ملک متعہ کا ثبوت جس کے لئے لفظِ نکاح موضوع ہے مسبب ہوگا اور سبب کا استعارہ مسبب کے لئے یعنی سبب بول کر مسبب مراد لینا چونکہ جائز ہے اس لئے لفظ ہبہ بول کر نکاح مراد لینا جائز ہوگا۔ اسی طرح لفظِ تملیک اور لفظِ بیع نکاح کے لئے سبب محض ہیں لہذا تملیک اور بیع بول کر نکاح مراد لینا بھی درست ہوگا۔ اور چونکہ اس کا برعکس یعنی مسبب بول کر سبب مراد لینا جائز نہیں ہے اس لئے لفظ نکاح بول کر بیع اور ہبہ مراد لینا جائز نہ ہوگا، چنانچہ لفظ نکاح سے نہ بیع منعقد ہوگی اور نہ ہبہ منعقد ہوگا۔

ثُمَّ فی کلِّ موضعٍ الخ سے مصنفؒ کہتے ہیں کہ اگر کسی جگہ مجاز متعین ہو تو وہاں مجاز مراد لینے کے لئے نیت کی ضرورت نہیں ہوتی۔ مثلاً اگر کسی آزاد عورت سے کسی نے کہا ملّکینی نفسکِ (تو مجھے اپنی ذات کا مالک بنادے) عورت نے کہا ملکتُکَ (میں نے تجھے مالک بنادیا) تو نکاح منعقد ہو جائے گا اور نیت کی ضرورت نہیں ہوگی کیونکہ نیت کی جاتی ہے دو محتمل چیزوں میں سے ایک کو متعین کرنے کے لئے اور یہاں مجاز متعین ہے لہذا نیت کی ضرورت نہ ہوگی۔ حاصل یہ کہ حرّہ عورت میں ملک رقبہ کو ثابت کرنا یعنی ہبہ اور تملیک کے حقیقی معنی مراد لینا چونکہ متعذر ہے اس لئے لفظ ہبہ اور تملیک سے نکاح بغیر نیت کے منعقد ہو جائے گا۔

لَا یُقَالُ وَلَمَّا کَانَ اِمْکَانُ الْحَقِیْقَۃِ شَرْطًا لِصِحَّۃِ الْمَجَازِ عِنْدَھُمَا کَیْفَ یُصَارُ اِلیٰ

الْمَجَازِ فِیْ صُوْرَةِ النِّكَاحِ بِلَفْظِ الْهِبَةِ مَعَ اَنَّ تَمْلِیْكَ الْحُرَّةِ بِالْبَیْعِ وَالْهِبَةِ مُحَالٌ لِاَنَّا نَقُوْلُ ذٰلِكَ مُمْكِنٌ فِی الْجُمْلَةِ بِاَنْ اِرْتَدَّتْ وَلَحِقَتْ بِدَارِ الْحَرْبِ ثُمَّ سُبِیَتْ وَصَارَ هٰذَا نَظِیْرُ مَسِّ السَّمَاءِ وَاَخَوَاتِهٖ۔

ترجمہ یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ جب صاحبین کے نزدیک صحت مجاز کے لئے حقیقت کا ممکن ہونا شرط ہے تو لفظ ہبہ کے ساتھ نکاح کی صورت میں مجاز کی طرف کیسے رجوع کیا جائیگا باوجودیکہ بیع اور ہبہ کے ذریعہ آزاد عورت کا مالک بنانا محال ہے اس لئے کہ ہم جواب دیں گے کہ یہ فی الجملہ ممکن ہے اس طور پر کہ وہ عورت مرتد ہو کر دار الحرب میں چلی جائے پھر قید کرلی جائے اور یہ آسمان کو چھونے اور اس کے اخوات کی نظیر ہے۔

تشریح یہاں سے مصنفؒ نے ایک اعتراض اور اس کا جواب نقل کیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ سابق میں کہا گیا ہے کہ صاحبین کے نزدیک مجاز کی طرف رجوع کے جائز ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہو۔ یعنی اگر حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہو لیکن کسی عارض اور مانع کی وجہ سے ممتنع ہو گیا ہو تو مجاز کی طرف رجوع کیا جائے گا اور اگر سرے سے حقیقت پر عمل کرنا ہی ممکن نہ ہو بلکہ محال ہو تو ان کے نزدیک کلام لغو ہو جائے گا مجاز کی طرف رجوع کرنا جائز نہ ہوگا۔ لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ حرہ کے حق میں بیع اور ہبہ کے حقیقی معنی محال ہیں یعنی بیع اور ہبہ کے ذریعہ حرہ کا مالک بنانا محال ہے مگر اس کے باوجود صاحبین کہتے ہیں کہ بیع اور ہبہ کو مجاز یعنی نکاح کی طرف رجوع کیا جائے گا یعنی بیع اور ہبہ سے نکاح منعقد ہو جائے گا حالانکہ حقیقت کے محال ہونے کی وجہ سے ان کے نزدیک مجاز کی طرف رجوع کرنا باطل ہونا چاہئے تھا اور کلام کو لغو ہونا چاہئے تھا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں حقیقت یعنی بیع اور ہبہ کے ذریعہ حرہ کا مالک بنانا فی الجملہ ممکن ہے اس طور پر کہ حرہ عورت مرتد ہو کر دار الحرب میں چلی جائے پھر مسلمان اس کو قید کرکے لے آئیں تو یہ مرتدہ مسلمانوں کی مملوکہ ہو جائے گی اور جب مملوکہ ہو گئی تو بیع اور ہبہ کے ذریعہ اس کا مالک بنانا جائز ہوگا۔ الحاصل حرہ عورت کا بیع اور ہبہ کے ذریعہ مالک بنانا یعنی معنی حقیقی پر عمل کرنا فی الجملہ ممکن ہے اور جب حقیقت فی الجملہ ممکن ہے تو مجاز کی طرف رجوع کرنے میں کوئی مضائقہ نہ ہوگا۔ مصنفؒ کہتے ہیں کہ اس کی نظیر یہ ہے کہ اگر کوئی شخص آسمان کو چھونے یا پتھر کو سونے میں تبدیل کرنے یا ہوا میں اڑنے کی قسم کھالے تو یہ قسم منعقد ہو جائے گی اور حالف پر کفارہ واجب ہوگا، اگرچہ کفارہ اس صورت میں واجب ہوتا ہے جس صورت میں قسم کا پورا کرنا ممکن ہو مگر قسم پوری نہ کی ہو۔ اور مذکورہ صورتوں میں قسم کا پورا کرنا عادۃً محال ہے لہذا کفارہ واجب نہ ہونا چاہئے تھا کیونکہ خلیفہ (کفارہ) کے ثبوت کے لئے اصل (قسم کا پورا کرنا) کا ممکن ہونا ضروری ہے لیکن یہاں جواب میں کہا جاتا ہے کہ مذکورہ قسموں میں قسم کا پورا کرنا ممکن ہے اس طور پر کہ کرامت کے طور پر کوئی آسمان کو چھولے، پتھر کو سونے میں تبدیل کردے، ہوا میں اڑنے لگے۔ اور جب فی الجملہ امکان ثابت ہے تو قسم پوری نہ کرنے کی صورت میں اس پر کفارہ واجب ہو جائے گا۔ الحاصل جس طرح یہاں فی الجملہ امکان معتبر ہے اسی طرح مذکورہ مسئلہ میں بھی

فی الجملہ امکان معتبر ہوگا۔

فَصْلٌ فِي الصَّرِيْحِ وَالْكِنَايَةِ اَلصَّرِيْحُ لَفْظٌ يَكُوْنُ الْمُرَادُ بِهٖ ظَاهِرًا كَقَوْلِهٖ بِعْتُ وَاشْتَرَيْتُ وَاَمْثَالِهٖ وَحُكْمُهٗ اَنَّهٗ يُوْجِبُ ثُبُوْتَ مَعْنَاهُ بِاَيِّ طَرِيْقٍ كَانَ مِنْ اِخْبَارٍ اَوْ نَعْتٍ اَوْ نِدَاءٍ وَمِنْ حُكْمِهٖ اَنَّهٗ يَسْتَغْنِيْ عَنِ النِّيَّةِ۔

ترجمہ (یہ) فصل صریح اور کنایہ (کے بیان) میں ہے۔
صریح وہ لفظ ہے جس کی مراد ظاہر ہو جیسے اس کا قول بعتُ، اشتریتُ اور اس کے مثل اور صریح کا حکم یہ ہے کہ وہ اپنے معنی کے ثبوت کو واجب کرتا ہے جس طریقہ پر بھی ہو اخبار کے طریقہ پر یا نعت کے طریقہ پر یا نداء کے طریقہ پر اور اس کا حکم یہ بھی ہے کہ وہ نیت سے مستغنی ہوتا ہے۔

تشریح اس دوسری تقسیم کے تحت بھی چار قسمیں تھیں، ان میں سے دو یعنی حقیقت اور مجاز کو تفصیل کے ساتھ ذکر کر دیا ہے، اس فصل میں مصنفؒ نے صریح اور کنایہ کو ذکر کیا ہے، ان دونوں کو ایک فصل میں جمع کرنے کی وجہ یہ ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کا نام دوسرے کی طرف نسبت کرتے ہوئے رکھا گیا ہے چنانچہ صریح کو صریح کنایہ کی طرف نسبت کرتے ہوئے کہا جاتا ہے۔ اور کنایہ کو کنایہ صریح کی طرف نسبت کرتے ہوئے کہا جاتا ہے۔ صریح وہ لفظ ہے جس کی مراد اس طرح ظاہر ہو کہ لفظ کے بولتے ہی سمجھ میں آجائے جیسے لفظ بعتُ اور لفظ اشتریتُ اور اسی طرح کے دوسرے الفاظ۔ مصنفؒ کہتے ہیں کہ صریح کا حکم یہ ہے کہ وہ اپنے معنی کو ثابت کرتا ہے خواہ خبر کے طریقہ پر ہو جیسے طلقتکِ یا نعت کے طریقہ پر ہو جیسے انتِ طالق، یا نداء کے طریقہ پر ہو جیسے یا طالق۔ اور صریح کا حکم یہ بھی ہے کہ وہ نیت کا محتاج نہیں ہوتا ہے چنانچہ اگر کسی نے الحمد للہ کہنے کا ارادہ کیا لیکن بلا ارادہ انت طالقٌ زبان سے نکل گیا تو وہ طلاق واقع ہو جائے گی۔

وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا اِذَا قَالَ لِاِمْرَاَتِهٖ اَنْتِ طَالِقٌ اَوْ طَلَّقْتُكِ اَوْ يَا طَالِقُ يَقَعُ الطَّلَاقُ نَوٰى بِهِ الطَّلَاقَ اَوْ لَمْ يَنْوِ وَكَذَا لَوْ قَالَ لِعَبْدِهٖ اَنْتَ حُرٌّ اَوْ حَرَّرْتُكَ اَوْ يَا حُرُّ وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا اِنَّ التَّيَمُّمَ يُفِيْدُ الطَّهَارَةَ لِاَنَّ قَوْلَهٗ تَعَالٰى وَلٰكِنْ يُّرِيْدُ لِيُطَهِّرَكُمْ صَرِيْحٌ فِيْ حُصُوْلِ الطَّهَارَةِ وَلِلشَّافِعِيِّ فِيْهِ قَوْلَانِ اَحَدُهُمَا اَنَّهٗ طَهَارَةٌ ضَرُوْرِيَّةٌ وَالْاٰخَرُ اَنَّهٗ لَيْسَ بِطَهَارَةٍ بَلْ هُوَ سَاتِرٌ لِلْحَدَثِ۔

ترجمہ اور اسی پر ہم نے کہا کہ جب کسی نے اپنی بیوی سے کہا انتِ طالقٌ یا طلقتکِ یا، یا طالقُ تو طلاق واقع

ہو جائے گی اس سے طلاق کی نیت کی ہو یا نیت نہ کی ہو اور اسی طرح اگر اپنے غلام سے کہا انتَ حرٌّ یا حرّرتُکَ یا یا حرُّ
اور اسی پر ہم نے کہا کہ تیمم مفید طہارت ہے کیونکہ باری تعالیٰ کا قول "ولکن یرید لیطهّرکم" تیمم کے ذریعہ حصولِ
طہارت میں صریح ہے۔ اور امام شافعیؒ کے اس بارے میں دو قول ہیں، ان میں سے ایک یہ کہ تیمم طہارتِ ضروریہ ہے
اور دوسرا یہ کہ تیمم طہارت نہیں ہے بلکہ حدث کو چھپانے والا ہے۔

تشریح مصنفؒ کہتے ہیں کہ صریح چونکہ ظاہر المعنی اور ظاہر المراد ہوتا ہے اور نیت کا محتاج نہیں ہوتا ہے اس لئے اگر کسی نے اپنی بیوی سے بصورت نعت انتِ طالق" کہا یا بصورتِ خبر طلّقتکِ کہا یا بصورتِ نداء یا طالقُ کہا تو طلاق واقع ہو جائے گی خواہ طلاق کی نیت کی ہو یا طلاق کی نیت نہ کی ہو، کیونکہ یہ الفاظ طلاق کے معنی میں صریح ہیں اور صریح محتاج نیت نہیں ہوتا لہٰذا یہ الفاظ بھی محتاجِ نیت نہ ہوں گے۔ اسی طرح اگر کسی شخص نے اپنے غلام سے انتَ حرٌّ یا حرّرتک یا، یا حرُّ کہا تو غلام آزاد ہو جائے گا، مولیٰ نے غلام آزاد کرنے کی نیت کی ہو یا نیت نہ کی ہو۔ اس پر اعتراض کرتے ہوئے بعض لوگوں نے کہا ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے یہ کہے "تو طلاق باش" تو طلاق والی ہو جا، تو اس سے بغیر نیت کے طلاق واقع نہیں ہوتی ہے حالانکہ یہاں طلاق کا صریح لفظ موجود ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ لفظ اگرچہ من حیث الوضع ظاہر المعنی ہے لیکن چونکہ یہ لفظ طلاق میں مستعمل نہیں ہے۔ اس لئے اس کے معنی مستتر ہوں گے۔ اور جب من حیث الاستعمال اس کے معنی مستتر ہیں تو یہ لفظ نیت کا محتاج ہوگا اور اس لفظ سے بغیر نیت کے طلاق واقع نہ ہوگی۔ (ذخیرہ)

مصنفؒ کہتے ہیں کہ صریح چونکہ ظاہر المراد ہوتا ہے اور اخبار، نعت، نداء، ہر طریقہ پر اس کے معنی ثابت ہو جاتے ہیں اس لئے ہم کہتے ہیں کہ تیمم طہارت کا فائدہ دیتا ہے کیونکہ ارشاد باری فتیمموا صعیداً طیّباً فامسحوا بوجوهکم وایدیکم منه ما یرید الله لیجعل علیکم من حرج کے بعد باری تعالیٰ کا قول ولکن یرید لیطهّرکم تیمم کے ذریعہ طہارت کے حصول میں صریح ہے اور یہ قول طہارت کے حصول میں صریح اس لئے ہے کہ تطہیر کا لفظ نجاست زائل کرنے اور طہارت ثابت کرنے کے لئے استعمال کیا جاتا ہے اور لیطهّرکم سے مراد لیطهرکم بهذا الصعید ہے، یعنی اللہ تعالیٰ تم کو اس مٹی سے پاک کرنا چاہتا ہے پس یہ آیت تیمم کے مطہر ہونے میں صریح ہے۔ اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ جب یہ آیت تیمم کے مفید طہارت ہونے میں صریح ہے اور صریح محتاج نیت نہیں ہوتا ہے تو تیمم میں نیت شرط نہ ہونی چاہئے جیسا کہ وضو میں نیت شرط نہیں ہے، حالانکہ آپ کے نزدیک تیمم میں نیت شرط ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ تیمم کے ساتھ حصولِ تیمم کے لئے نیت کو شرط قرار دیا گیا ہے تیمم کے حاصل ہونے کے بعد حصولِ طہارت کے لئے نیت کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ الحاصل یہ آیت جس چیز میں صریح ہے اس میں نیت کو شرط قرار نہیں دیا گیا ہے۔ تیمم کے ذریعہ طہارت کے حصول میں حضرت امام شافعیؒ کے دو قول ہیں۔ ایک یہ کہ تیمم طہارتِ ضروریہ ہے یعنی تیمم ضرورت کی وجہ سے مشروع ہوا ہے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ تیمم ساتر حدث ہے رافع حدث نہیں ہے، یعنی تیمم وقتی طور سے حدث کو چھپا دیتا ہے

اور اس پر پردہ ڈال دیتا ہے حدث کو ختم نہیں کرتا ہے۔ امام شافعیؒ کے پہلے قول کی دلیل یہ ہے کہ مٹی اپنی طبیعت کے اعتبار سے ملوّث ہے نہ کہ مطہر، شارع نے اس کو ضرورت کے وقت طہارت قرار دیا ہے اور جب ایسا ہے تو تیمم طہارت ضروریہ ہوگی نہ کہ طہارتِ مطلقہ۔ اور دوسرے قول کی دلیل یہ ہے کہ متیمم اگر پانی دیکھ لے تو حدثِ سابق کا حکم عود کر آتا ہے حتیٰ کہ اس پر پانی سے طہارت حاصل کرنا واجب ہو جاتا ہے حالانکہ پانی کو دیکھنا خروج نجاست نہیں ہے کہ اس کو ناقضِ وضوء قرار دیا جائے۔ پس اگر تیمم طہارتِ مطلقہ ہوتا اور رافعِ حدث ہوتا تو پانی کو دیکھنے سے عود نہ کرتا کیونکہ زائل شدہ چیز عود نہیں کرتی ہے اور جب ایسا ہے تو یہ بات ثابت ہو گئی کہ تیمم کے باوجود حدثِ اول باقی ہے لیکن ضرورۃً حدث کے ساتھ نماز کو مباح کیا گیا ہے۔ تیمم کے طہارتِ مطلقہ ہونے پر ہماری ایک دلیل تو باری تعالیٰ کے قول فلم تجدوا ماءً فتیمموا صعیدا طیبًا کا مطلق ہونا ہے، یعنی اس آیت کا اطلاق تیمم کے طہارتِ مطلقہ ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد الصعید الطیب وضوء المسلم ولو الیٰ عشر سنین مالم یجد الماء ہے کہ یہ حدیث بھی تیمم کے طہارتِ مطلقہ ہونے پر دلالت کرتی ہے۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ تیمم وضوء کا خلیفہ ہے اور خلیفہ کا حکم وہی ہوتا ہے جو اصل کا ہوتا ہے اور اصل یعنی وضوء طہارتِ مطلقہ ہے لہٰذا اس کا خلیفہ یعنی تیمم بھی طہارتِ مطلقہ ہوگا، اور رہا امام شافعیؒ کا یہ کہنا کہ پانی دیکھنے سے حدثِ سابق کا عود کر آنا اس بات کی دلیل ہے کہ تیمم ساترِ حدث ہے رافعِ حدث نہیں ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ پانی دیکھنے سے حدثِ سابق کا عود کر آنا اس لئے ہے کہ ابتداءً بھی تیمم کا اعتبار کرنے کے لئے پانی کے استعمال پر قدرت کا نہ ہونا شرط ہے، پس پانی کے استعمال پر قدرت کے وقت تیمم کا مرتفع ہونا اور حدثِ سابق کا عود کر آنا اس لئے ہے کہ بقاءِ تیمم کی شرط (عدم قدرت علیٰ استعمال الماء) موجود نہیں رہی۔ اس لئے نہیں کہ تیمم ساترِ حدث ہے پانی دیکھنے سے حدث عود کر آیا۔

وَعَلٰی هٰذَا یُخَرَّجُ الْمَسَائِلُ عَلٰی مَذْهَبَیْنِ مِنْ جَوَازِهٖ قَبْلَ الْوَقْتِ وَاَدَاءِ الْفَرْضَیْنِ بِتَیَمُّمٍ وَّاحِدٍ وَاِمَامَۃِ الْمُتَیَمِّمِ لِلْمُتَوَضِّئِیْنَ وَجَوَازُهٗ بِدُوْنِ خَوْفِ تَلْفِ النَّفْسِ اَوِ الْعُضْوِ بِالْوُضُوْءِ وَجَوَازُهٗ لِلْعِیْدِ وَالْجَنَازَۃِ وَجَوَازُهٗ بِنِیَّۃِ الطَّهَارَۃِ۔

ترجمہ اور اس اختلاف پر دونوں مذاہب کے مطابق مسائل کی تخریج کی جائے گی یعنی وقت سے پہلے تیمم کا جائز ہونا اور دو فرضوں کو ایک تیمم سے ادا کرنا اور متیمم کا باوضوء لوگوں کی امامت کرنا۔ اور وضوء سے عضو یا نفس کے تلف کے خوف کے بغیر تیمم کا جائز ہونا اور عید اور جنازہ کے لئے تیمم کا جائز ہونا اور طہارت کی نیت سے تیمم کا جائز ہونا۔

تشریح مصنفؒ فرماتے ہیں کہ ہمارے اور شوافع کے درمیان یہ اختلاف کہ تیمم ہمارے نزدیک طہارتِ مطلقہ ہے اور ان کے نزدیک طہارتِ ضروریہ ہے۔ بہت سے مسائل میں اختلاف پیدا کرتا ہے یعنی اس

اختلاف کی وجہ سے دونوں مذاہب کے مطابق بہت سے مسائل کی تخریج کی جائے گی ۔ مثلاً وقتِ نماز سے پہلے ہمارے نزدیک تیمم کرنا جائز ہے اور انکے نزدیک نا جائز ہے اسلئے ہمارے نزدیک تیمم ، وضو کی طرح طہارتِ مطلقہ ہے ، پس جس طرح وضوء وقت سے پہلے جائز ہے اسی طرح تیمم بھی وقت سے پہلے جائز ہے اور شوافع کے نزدیک تیمم طہارتِ ضروریہ ہے اور نماز کا فرض ادار کرنے کی ضرورت نماز کے وقت میں واقع ہوتی ہے نہ کہ وقت سے پہلے لہذا ضرورت متحقق ہونے کے بعد نماز کے وقت میں تیمم کرنا جائز ہوگا وقت سے پہلے تیمم کرنا جائز نہ ہوگا ۔

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ ہمارے نزدیک ایک تیمم سے دو فرضوں کا ادا کرنا جائز ہے اور شوافع کے نزدیک نا جائز ہے اس لئے کہ ہمارے نزدیک تیمم وضوء کی طرح طہارتِ مطلقہ ہے لہذا جس طرح ایک وضوء سے متعدد فرض نمازیں ادا کی جاسکتی ہیں اسی طرح ایک تیمم سے بھی متعدد فرض نمازیں ادا کی جاسکتی ہیں ۔ اور شوافع کے نزدیک تیمم طہارتِ ضروریہ ہے اور جو چیز ضرورۃً ثابت ہو وہ بقدرِ ضرورت ثابت ہوتی ہے اور ایک فرض ادا کرنے سے ضرورت پوری ہو جاتی ہے لہٰذا ایک تیمم سے ایک فرض نماز کا ادا کرنا جائز ہوگا اور دوسری فرض نماز کو ادا کرنے کی ضرورت چونکہ نئی ضرورت ہے اس لئے اس کے واسطے دوسرا تیمم کرنا واجب ہوگا ۔ تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ ہمارے نزدیک متیمم باوضوء لوگوں کی امامت کرسکتا ہے لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک نہیں کرسکتا ہے کیونکہ ہمارے نزدیک تیمم وضوء کی طرح طہارتِ مطلقہ ہے یعنی متیمم اور باوضو شخص طہارت میں دونوں برابر ہیں اور احد المتساوین آخر کی امامت کرسکتا ہے لہذا جس طرح باوضوء شخص کا متیمم کی امامت کرنا جائز ہے اسی طرح متیمم کا باوضو شخص کی امامت کرنا بھی جائز ہے اور شوافع کے نزدیک تیمم طہارتِ ضروریہ ہے اور وضوء طہارتِ مطلقہ اور طہارتِ اصلیہ ہے اور طہارتِ اصلیہ قوی ہوتی ہے اور طہارتِ ضروریہ اس کی بہ نسبت ضعیف ہوتی ہے اور یہ بات مسلّم ہے کہ قوی کا ضعیف کی اقتداء کرنا اور ضعیف کا قوی کی امامت کرنا نا جائز ہے جیسا کہ اشارہ سے نماز پڑھنے والے کا رکوع اور سجدہ کے ساتھ نماز ادا کرنے والے کی امامت کرنا نا جائز ہے پس اس بنیاد پر متیمم کا باوضو لوگوں کی امامت کرنا نا جائز ہوگا ۔ چوتھا مسئلہ یہ ہے کہ بیمار آدمی کو وضو کرنے سے اگر عضو یا نفس کے تلف ہونے کا خوف نہ ہو تو شوافع کے نزدیک تیمم کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ ضرورت متحقق نہیں ہے ، ہاں اگر عضو یا نفس کے تلف ہونے کا خوف ہو تو اس صورت میں تیمم کرنا جائز ہے اور ہمارے نزدیک اگر پانی کا استعمال نقصان دہ ہو تو دونوں صورتوں میں تیمم کرنا جائز ہے خواہ عضو یا نفس کے تلف ہونے کا خوف ہو یا یہ خوف نہ ہو ۔

پانچواں مسئلہ یہ ہے کہ اگر وضوء میں مشغول ہونے سے عید اور جنازہ کی نماز کے فوت ہونے کا خوف ہو تو ایسی صورت میں ہمارے نزدیک نماز عید اور نماز جنازہ کے لئے تیمم کرنا جائز ہے لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے ، حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک دونوں کی قضاء کی جاتی ہے اور جب ایسا ہے تو ضرورت متحقق نہ ہوگی اور جب ضرورت متحقق نہیں ہوئی تو تیمم کرنا بھی جائز نہ ہوگا کیونکہ ان کے نزدیک تیمم طہارت ضروریہ ہے اور ہمارے نزدیک چونکہ عید اور جنازہ کی نمازوں کی قضاء نہیں ہے اس لئے فوت ہونے کے خوف کی صورت میں تیمم کرنا جائز ہے ۔ چھٹا مسئلہ یہ ہے کہ ہمارے نزدیک تیمم کے وقت اگر طہارت کی نیت کرلی

گئی تو تیمم جائز ہوجائے گا مگر امام شافعیؒ کے نزدیک جائز نہ ہوگا بلکہ امام شافعیؒ کے نزدیک فرض نماز ادا کرنے کے لئے تیمم کی نیت کرنا شرط ہے اور دلیل ان کی یہ ہے کہ تیمم طہارتِ ضروریہ ہے اور ضرورت صرف فرض نماز ادا کرنے کے لئے متحقق ہوتی ہے اس کے علاوہ نہیں لہذا وقتِ نماز شروع ہونے کے بعد فرض نماز ادا کرنے کے لئے تیمم کی نیت کرنا ضروری ہوگا اور ہمارے نزدیک وضو کی طرح تیمم چونکہ طہارتِ مطلقہ ہے لہذا طہارت کی نیت سے تیمم کرنا جائز ہوگا خواہ فرض نماز ادا کرنے کی ضرورت متحقق ہو خواہ یہ ضرورت متحقق نہ ہو۔

وَالْكِنَايَةُ هِيَ مَا اسْتَتَرَ مَعْنَاهُ وَالْمَجَازُ قَبْلَ اَنْ يَّصِيْرَ مُتَعَارَفًا بِمَنْزِلَةِ الْكِنَايَةِ وَ حُكْمُ الْكِنَايَةِ ثُبُوْتُ الْحُكْمِ بِهَا عِنْدَ وُجُوْدِ النِّيَّةِ اَوْ بِدَلَالَةِ الْحَالِ اِذْ لَا بُدَّ لَهُ مِنْ دَلِيْلٍ يَزُوْلُ بِهِ التَّرَدُّدُ وَيَتَرَجَّحُ بِهِ بَعْضُ الْوُجُوْهِ وَلِهٰذَا الْمَعْنٰى سُمِّيَ لَفْظُ الْبَيْنُوْنَةِ وَالتَّحْرِيْمِ كِنَايَةً فِيْ بَابِ الطَّلَاقِ لِمَعْنَى التَّرَدُّدِ وَاسْتِتَارِ الْمُرَادِ لَا اَنَّهٗ يَعْمَلُ عَمَلَ الطَّلَاقِ

ترجمہ اور کنایہ وہ ہے کہ جس کے معنی پوشیدہ ہوں اور مجاز متعارف ہونے سے پہلے کنایہ کے مرتبہ میں ہے اور کنایہ کا حکم وجودِ نیت یا دلالت حال کے وقت کنایہ سے حکم کا ثابت ہونا ہے کیونکہ کنایہ کے لئے ایسی دلیل ضروری ہے جس کے ذریعہ تردد زائل ہوجائے اور اس کے ذریعہ ایک معنی راجح ہوجائے۔ اور اسی معنی یعنی معنی تردد اور استتارِ مراد کی وجہ سے لفظ بینونت اور لفظ تحریم کا باب طلاق میں کنایہ نام رکھا گیا ہے نہ یہ کہ وہ طلاق کا عمل کرتا ہے۔

تشریح مصنفؒ نے کنایہ کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ کنایہ وہ لفظ ہے جس کی مراد پوشیدہ ہو، مصنف کہتے ہیں کہ مجاز جب تک لوگوں میں متعارف اور مشہور نہ ہو اس وقت تک وہ بھی کنایہ کے مرتبہ میں ہوتا ہے کیونکہ متعارف ہونے سے پہلے اس میں تردد ہے اس طور پر کہ لفظ حقیقت کا بھی احتمال رکھتا ہے اور مجاز کا بھی، پس اس تردد کی وجہ سے متعارف ہونے سے پہلے مجاز بھی کنایہ کے مرتبہ میں ہوگا۔ اور کنایہ کا حکم یہ ہے کہ کنایہ کے ذریعہ حکم اس وقت ثابت ہوتا ہے جبکہ متکلم ایک معنی کی نیت کرے یا ایک معنی مراد ہونے پر قرینہ موجود ہو یعنی سامع کو یہ بات معلوم ہوجائے کہ متکلم نے ایک معنی کی نیت کی ہے مثلاً نویتُ بہٖ کذا یا اردتُ بہٖ کذا کہا ہے یا دلالتِ حال اور قرینہ سے ایک معنی کا مراد ہونا معلوم ہوجائے مثلاً میاں بیوی کے درمیان طلاق کا ذکر چل رہا ہو اسی دوران شوہر نے طلاق کا کوئی کنائی لفظ کہدیا مثلاً انتِ بائن کہدیا تو عورت پر طلاق واقع ہوجائے گی اگرچہ شوہر یہ کہتا رہے کہ میں نے طلاق کی نیت نہیں کی ہے اور نیت یا قرینہ کا پایا جانا اس لئے ضروری ہے کہ کنایہ میں تردد ہوتا ہے اور لفظ کنائی چند معانی کا احتمال رکھتا ہے لہذا اس تردد کو زائل کرنے کے لئے اور کسی ایک معنی کو ترجیح دینے کے لئے ایسی دلیل کا ہونا ضروری ہے جس کی وجہ سے وہ تردد زائل ہوجائے اور کوئی ایک معنی راجح ہوجائے

اور وہ دلیل چونکہ نیت اور قرینہ ہے اس لئے کنایہ کا حکم ثابت کرنے کے لئے نیت یا قرینہ کا پایا جانا ضروری ہے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ لفظِ بینونۃ اور لفظ تحریم چونکہ چند معانی کا احتمال رکھتے ہیں اور ان کے معنی میں تردد ہے کہ کون سا معنی مراد ہے اور کون سا مراد نہیں ہے اس لئے ان کی مراد بھی پوشیدہ ہوگی اور استتارِ مراد اور تردد کی وجہ سے باب طلاق میں ان الفاظ کو کنایہ کے ساتھ موسوم کیا گیا ہے اور یہ الفاظ چند معانی کا احتمال اس طرح رکھتے ہیں کہ جب کوئی شخص اپنی بیوی سے انتِ بائن کہتا ہے تو اس کا ایک مطلب یہ بھی ہوسکتا ہے کہ تو رشتۂ نکاح سے جدا ہے یعنی تو مطلقہ ہے اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ تو معصیت سے جدا ہے یعنی تجھ سے معاصی کا صدور نہیں ہوتا ہے، یا بھلائیوں سے جدا ہے یعنی اچھے کام تجھ سے صادر نہیں ہوتے ہیں اور یہ مطلب بھی ہوسکتا ہے کہ تو شرف میں، حسن میں، ورع اور تقویٰ میں اپنے ہم مثلوں سے جدا ہے یعنی تجھ جیسا شرف، حسن اور ورع کسی اور میں نہیں پایا جاتا۔ اور لفظ تحریم چند معانی کا احتمال اس طرح رکھتا ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے انتِ حرامٌ کہا تو اس کا ایک مطلب یہ بھی ہوسکتا ہے کہ تو شوہر پر حرام ہے یعنی تو مطلقہ ہے اور یہ بھی مطلب ہوسکتا ہے کہ تو دوسرے لوگوں پر حرام ہے۔ اور انتِ حرامٌ کا یہ بھی مطلب ہوسکتا ہے کہ تجھ کو معاصی سے روک دیا گیا ہے یا نیکیوں سے روک دیا گیا ہے یا والدین سے روک دیا گیا ہے یا باہر نکلنے سے روک دیا گیا ہے۔

الحاصل انتِ بائن اور انتِ حرام میں جب چند معانی کا احتمال ہے تو ان کی مراد بالیقین پوشیدہ ہوگی اور اسی پوشیدگیٔ مراد کی وجہ سے بابِ طلاق میں ان کو کنایہ کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے۔ یہ خیال رہے کہ ان الفاظ کو استتارِ مراد کی وجہ سے بابِ طلاق میں کنایہ کہدیا گیا ورنہ یہ الفاظ حقیقۃً کنایہ نہیں ہیں کیونکہ یہ الفاظ بذاتہا اپنے معنی وضعی میں ظاہر المراد ہیں یعنی ان کے معنی موضوع لہ بالکل ظاہر ہیں اور ان میں کسی طرح کا کوئی خفا نہیں ہے، مثلاً بائن، بینونۃ سے ماخوذ ہے، اس کے معنی جدا ہونے کے ہیں اور اس میں کوئی خفار نہیں ہے۔ اور حرام، حرمت سے ماخوذ ہے جس کے معنی حرام ہونے کے ہیں اس میں بھی کوئی خفار نہیں ہے، پس چونکہ یہ الفاظ بذاتہا تو ظاہر المراد ہیں لیکن اس کے بعد ان کے معانی میں چند احتمالات ثابت ہوجاتے ہیں اس لئے یہ الفاظ حقیقۃً تو کنایہ نہ ہوں گے البتہ چند احتمالات پیدا ہونے کی وجہ سے بابِ طلاق میں ان کو کنایہ کے نام کے ساتھ موسوم کردیا گیا۔

لانہ یعمل عمل الطلاق سے ایک اعتراض کا جواب دیا گیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ یہ الفاظ طلاق سے کنایہ ہیں، یعنی ان الفاظ سے کنایۃً طلاق مراد ہے تو ان الفاظ کو طلاق کا عمل کرنا چاہئے تھا۔ یعنی جس طرح لفظِ طلاق سے رجعی طلاق واقع ہوتی ہے اسی طرح ان الفاظ سے بھی طلاق رجعی واقع ہونی چاہئے تھی جیسا کہ امام شافعیؒ کے نزدیک ان الفاظ سے طلاقِ رجعی واقع ہوتی ہے اور یہی مذہب حضرت عمرؓ اور حضرت ابن مسعودؓ کا ہے حالانکہ تم حنفیوں کے نزدیک ان الفاظ سے طلاق بائن واقع ہوتی ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ان الفاظ کے یعنی بینونت اور حرمت کے حقیقی معنی ہیں لہذا یہ الفاظ اپنے موجبات یعنی اپنے حقیقی معنی ہی میں عمل کریں گے اور ان کے حقیقی معنی (جدا ہونا۔ حرام ہونا) کا تحقق طلاقِ بائن کی

صورت میں ہوتا ہے نہ کہ طلاق رجعی کی صورت میں۔ لہٰذا ان الفاظ سے طلاق بائن واقع ہوگی نہ کہ رجعی ان الفاظ کے ذریعہ طلاق رجعی اس وقت واقع ہوتی جب ہم یہ کہتے کہ یہ الفاظ طلاق کے معنی میں ہیں لیکن ہم نے یہ نہیں کہا کہ یہ الفاظ طلاق کے معنی میں ہیں اور نہ ہی اس کی کوئی ضرورت ہے، ہم نے تو ان الفاظ کا نام کنایہ صرف اس لئے رکھدیا ہے کہ چند احتمالات رکھنے کی وجہ سے ان کی مراد مستتر اور پوشیدہ ہو گئی ہے جیساکہ کنایات میں مراد پوشیدہ ہوتی ہے۔

وَيَتَفَرَّعُ مِنْهُ حُكْمُ الْكِنَايَاتِ فِي حَقِّ عَدَمِ وِلَايَةِ الرَّجْعَةِ وَلِوُجُوْدِ مَعْنَى التَّرَدُّدِ فِي الْكِنَايَةِ لَا يُقَامُ بِهَا الْعُقُوْبَاتُ حَتّٰى لَوْ اَقَرَّ عَلٰى نَفْسِهٖ فِيْ بَابِ الزِّنَا وَالسَّرِقَةِ لَا يُقَامُ عَلَيْهِ الْحَدُّ مَالَمْ يَذْكُرِ اللَّفْظَ الصَّرِيْحَ وَلِهٰذَا الْمَعْنٰى لَا يُقَامُ الْحَدُّ عَلَى الْاَخْرَسِ بِالْاِشَارَةِ وَلَوْ قَذَفَ رَجُلًا بِالزِّنَا فَقَالَ الْاٰخَرُ صَدَقْتَ لَا يَجِبُ الْحَدُّ عَلَيْهِ لِاِحْتِمَالِ التَّصْدِيْقِ لَهٗ فِيْ غَيْرِهٖ۔

ترجمہ اور اس سے کنایات کا حکم متفرع ہوگا اور رجعت کی ولایت نہ ہونے کے حق میں اور کنایہ میں چونکہ تردد کے معنی پائے جاتے ہیں اس لئے کنایہ سے عقوبات قائم نہیں کی جاتی ہیں حتیٰ کہ اگر کسی نے باب زنا اور باب سرقہ میں اپنے اوپر اقرار کرلیا تو اس پر حد قائم نہیں کی جائے گی جب تک کہ وہ لفظ صریح ذکر نہ کرے۔ اور اسی معنی کی وجہ سے گونگے پر اشارہ سے (اقرار کرنے کی صورت میں) حد قائم نہیں کی جائے گی۔ اور اگر کسی کو زنا کی تہمت لگائی پس دوسرے نے کہا تو نے سچ کہا تو اس پر حد واجب نہ ہوگی، کیونکہ اس میں یہ احتمال ہے کہ اس نے تہمت کے علاوہ اور کسی چیز کی تصدیق کی ہو۔

تشریح مصنفؒ فرماتے ہیں کہ ہماری گذشتہ تقریر سے جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ طلاق کے الفاظِ کنایہ سے طلاق بائن واقع ہوتی ہے اور نکاح ختم ہوجاتا ہے تو اس سے یہ بات بھی متفرع ہوگئی کہ الفاظ کنایہ مثلاً انتِ بائن اور انتِ حرام سے اگر طلاق دی گئی تو شوہر کو رجعت کا حق حاصل نہیں ہوگا کیونکہ رجعت کا حق طلاقِ رجعی کی صورت میں حاصل ہوتا ہے نہ کہ طلاق بائن کی صورت میں، ہاں امام شافعیؒ جن کے نزدیک ان الفاظ سے طلاقِ رجعی واقع ہوتی ہے ان کے نزدیک ان الفاظ سے طلاق واقع کرنے کے بعد شوہر کو رجعت کا حق حاصل ہوتا ہے۔ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ کنایہ میں چونکہ تردد کے معنی موجود ہوتے ہیں اور اس کی مراد پوشیدہ ہوتی اس لئے بطریق کنایہ اگر کسی موجب حد اور سبب حد چیز کا اقرار کیا گیا تو اس سے مقر پر حد جاری نہ ہوگی، جب تک کہ صریح لفظ سے اقرار نہ کیا ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حدود وکفارات شبہات سے ساقط ہوجاتے ہیں جیساکہ حدیث سے ثابت ہے اور کنایہ میں چونکہ ترددِ معنی اور استتارِ مراد کی وجہ سے ایک گونہ شبہ ہوتا ہے اس لئے کنائی الفاظ کے ذریعہ اگر اقرار زنا کیا گیا تو اس سے حد واجب نہ ہوگی۔ چنانچہ اگر کسی نے انی جامعتُ فلانۃ جماعاً حراماً کہہ کر زنا

کا اقرار کیا تو اس پر حدِ زنا جاری نہ ہوگی اس لئے کہ اس کلام میں جہاں زنا کے اقرار کا احتمال ہے اسی کے ساتھ یہ بھی احتمال ہے کہ اس نے حالتِ حیض میں بیوی کے ساتھ جماع کیا ہو کیونکہ یہ بھی جماع حرام ہے۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ اس نے وطی بالشبہ کے طور پر کسی عورت سے جماع کیا ہو کیونکہ یہ بھی جماع حرام ہے۔ الحاصل یہ کلام زنا کے معنی میں چونکہ صریح نہیں ہے بلکہ کنائی ہے اس لئے اس لفظ سے اقرار کی صورت میں حدِ زنا جاری نہ ہوگی۔ ہاں اگر اس نے زنیتُ فلانۃ کہہ کر زنا کا اقرار کیا تو اس سے حدِ زنا واجب ہو جائے گی کیونکہ یہ لفظ زنا کے معنی میں صریح ہے۔ مصنفؒ کہتے ہیں کہ گونگا آدمی اگر اشارہ سے زنا کا اقرار کرلے تو اس پر حدِ زنا جاری نہ ہوگی کیونکہ اشارہ میں بھی مراد پوشیدہ ہوتی ہے اور معنی متردد ہوتے ہیں لہٰذا اشارہ سے اقرار بھی لفظ کنائی سے اقرار کے مرتبہ میں ہوگا اور لفظ کنائی سے اقرار کی طرح اشارہ سے اقرار کرنے کی صورت میں بھی حدِ زنا جاری نہ ہوگی۔

مصنفؒ کہتے ہیں کہ اگر ایک آدمی نے دوسرے کو زنا کی تہمت لگائی اور تیسرے آدمی نے قاذف کی تصدیق کرتے ہوئے "صدقتَ" کہا تو اس سے تیسرے آدمی پر حدِ قذف جاری نہ ہوگی کیونکہ اس میں جہاں یہ احتمال ہے کہ اس تیسرے آدمی نے قاذف کی قذف اور تہمت میں تصدیق کی ہے وہیں یہ بھی احتمال ہے کہ اس کے علاوہ کسی اور چیز میں تصدیق کی ہو اور جب یہ احتمال ہے تو قذف کے سلسلہ میں یہ کلام بھی صریح نہ رہا اور جب یہ کلام قذف کے سلسلہ میں صریح نہیں ہے تو اس کے ذریعہ تہمت لگانے کی صورت میں حدِ قذف بھی جاری نہ ہوگی۔

فَصْلٌ فِی الْمُتَقَابِلَاتِ نَعْنِیْ بِهَا الظَّاهِرَ وَالنَّصَّ وَالْمُفَسَّرَ وَالْمُحْكَمَ مَعَ مَا يُقَابِلُهَا مِنَ الْخَفِيِّ وَالْمُشْكِلِ وَالْمُجْمَلِ وَالْمُتَشَابِهِ۔

ترجمہ (یہ) فصل متقابلات (کے بیان) میں ہے۔ ہم متقابلات سے ظاہر، نص، مفسر، محکم اور ان کے مقابل خفی، مشکل، مجمل اور متشابہ مراد لیتے ہیں۔

تشریح اس فصل میں مصنفؒ نے لفظ کی تیسری تقسیم ظہورِ معنی کے اعتبار سے بیان کی ہے چنانچہ اس تقسیم کے تحت بھی چار قسمیں ہیں (۱) ظاہر (۲) نص (۳) مفسر (۴) محکم۔ ان کے درمیان دلیلِ حصر یہ ہے کہ اگر لفظ کے معنی ظاہر ہوں تو وہ دو حال سے خالی نہیں ہوگا یا تو وہ معنی تاویل و تخصیص کا احتمال رکھے گا یا تاویل و تخصیص کا احتمال نہیں رکھے گا۔ اگر تاویل و تخصیص کا احتمال رکھتا ہے تو وہ بھی دو حال سے خالی نہیں ہے کیونکہ معنی کا ظہور یا تو فقط صیغہ سے ہو جائے گا یا فقط صیغہ سے اس کا ظہور نہ ہوگا بلکہ لفظ اس معنی کو بیان کرنے کے لئے لایا گیا ہوگا۔ اگر معنی کا ظہور فقط صیغہ سے ہو جاتا ہے تو یہ ظاہر ہے۔ اور اگر فقط صیغہ سے ظہور نہیں ہوتا بلکہ لفظ اس کو بیان کرنے کے لئے لایا جاتا ہے تو وہ نص ہے۔ اور اگر وہ معنی تاویل و تخصیص کا

احتمال نہ رکھتا ہو تو وہ بھی دو حال سے خالی نہیں ہے۔ یا تو اس میں قبولِ نسخ کی صلاحیت ہوگی یا نہیں اگر اول ہے تو مفسر اور اگر ثانی ہے تو اس کو محکم کہتے ہیں۔ پھر نسخ کو قبول نہ کرنا کبھی تو اس لئے ہوتا ہے کہ عقلاً اس میں تبدیلی کا احتمال نہیں ہوتا ہے جیسے وہ آیات جو وجودِ باری، توحید باری اور صفاتِ باری پر دلالت کرتی ہیں اور کبھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کی وجہ سے وحی کے منقطع ہونے سے ہوتا ہے۔ اول کو محکم لعینہٖ اور ثانی کو محکم لغیرہٖ کہا جاتا ہے۔ یہ بات بھی ذہن نشین رہے کہ ان چاروں کے درمیان حقیقی تباین نہیں ہے بلکہ اعتباری تباین ہے۔ اس کے برخلاف پہلی اور دوسری تقسیم کے اقسام کہ ان کے درمیان حقیقی تباین موجود ہے اس تقسیم کے اقسام یعنی ظاہر، نص، مفسر، محکم کے درمیان اعتباری تباین تو اس طور پر ہے کہ ظاہر میں عدمِ سَوقِ کلام (کلام کو اس معنی کے لئے نہ لانا) معتبر ہے اور نص میں سَوقِ کلام (کلام کو اس معنی کے لئے لانا) معتبر ہے۔ مفسر میں قبولِ نسخ معتبر ہے اور محکم میں عدمِ قبولِ نسخ معتبر ہے۔ اور حقیقی تباین اس لئے موجود نہیں ہے کہ محکم ظہور میں مفسر سے اقویٰ ہے، مفسر نص سے اقویٰ ہے اور نص، ظاہر سے اقویٰ ہے چنانچہ ظاہر، نص میں موجود ہوتا ہے۔ نص مفسر میں موجود ہوتا ہے اور مفسر محکم میں موجود ہوتا ہے۔ اور جب دو قسمیں جمع ہو جاتی ہوں تو ان میں حقیقی تباین نہیں ہوتا ہے۔ پس پہلی اور دوسری تقسیم کے اقسام کے درمیان چونکہ حقیقی تباین پایا جاتا ہے اس لئے مصنفؒ نے ان کے مقابل قسموں کا ذکر نہیں کیا۔ اور اس تقسیم کے اقسام کے درمیان چونکہ حقیقی تباین موجود نہیں ہے اس لئے مصنفؒ نے اس فصل میں ان کی مقابل قسموں کا بھی ذکر کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ یہ فصل متقابلات کے بیان میں ہے اور متقابلات سے مراد ظاہر، نص، مفسر، محکم اور ان کے مقابل خفی، مشکل، مجمل اور متشابہ ہیں۔ ان چاروں کے درمیان دلیلِ حصر یہ ہے کہ اگر لفظ کے معنی خفی ہوں تو اس کی دو صورتیں ہیں اس کا خفاء نفسِ صیغہ کی وجہ سے ہوگا یا صیغہ کے علاوہ کسی عارض کی وجہ سے ہوگا۔ اگر معنی کا خفاء کسی عارض کی وجہ سے ہے تو وہ خفی ہے اور اگر نفسِ صیغہ کی وجہ سے خفاء ہے تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں۔ سیاق و سباق میں غور و فکر کرنے سے اس کا ادراک ممکن ہوگا یا اس کا ادراک ممکن نہ ہوگا۔ اگر اس کا ادراک ممکن ہے تو وہ مشکل ہے اور اگر اس کا ادراک ممکن نہیں ہے تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں۔ متکلم کی جانب سے اس کی وضاحت کی توقع ہوگی یا توقع نہ ہوگی اگر اول ہے تو وہ مجمل ہے اور اگر ثانی ہے تو وہ متشابہ ہے۔ ان چاروں اقسام میں بھی خفاء کے اعتبار سے بعض، بعض سے اقویٰ ہے چنانچہ متشابہ مجمل سے اقویٰ ہے۔ مجمل، مشکل سے اقویٰ ہے اور مشکل، خفی سے اقویٰ ہے یعنی خفی، مشکل میں موجود ہوتا ہے۔ مشکل مجمل میں موجود ہوتا ہے اور مجمل متشابہ میں موجود ہوتا ہے۔

مصنفؒ نے متقابلات کا لفظ ذکر کیا ہے جس سے متضادات مراد ہے کیونکہ اہلِ اصول کے نزدیک تقابل اور تضاد دونوں ایک ہی چیز ہیں۔ یعنی ایک زمانہ میں ایک محل میں ایک جہت سے دو امروں کا جمع نہ ہونا تقابل بھی کہلاتا ہے اور تضاد بھی اسی لئے آگے چل کر مصنفؒ نے کہا ہے کہ ظاہر کی ضد خفی ہے، نص کی ضد مشکل ہے مفسر کی ضد مجمل ہے اور محکم کی ضد متشابہ ہے۔

فَالظَّاهِرُ اِسْمٌ لِكُلِّ كَلَامٍ ظَهَرَ الْمُرَادُ بِهٖ لِلسَّامِعِ بِنَفْسِ السَّمَاعِ مِنْ غَيْرِ تَأَمُّلٍ وَ النَّصُّ مَا سِيْقَ الْكَلَامُ لِاَجْلِهٖ وَمِثَالُهُ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى اَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا فَالْاٰيَةُ سِيْقَتْ لِبَيَانِ التَّفْرِقَةِ بَيْنَ الْبَيْعِ وَالرِّبٰوا رَدًّا لِمَا ادَّعَاهُ الْكُفَّارُ مِنَ التَّسْوِيَةِ بَيْنَهُمَا حَيْثُ قَالُوْا اِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبٰوا وَقَدْ عُلِمَ حِلُّ الْبَيْعِ وَحُرْمَةُ الرِّبٰوا بِنَفْسِ السَّمَاعِ نَصًّا ذٰلِكَ نَصًّا فِي التَّفْرِقَةِ ظَاهِرًا فِيْ حِلِّ الْبَيْعِ وَحُرْمَةِ الرِّبٰوا۔

ترجمہ پس ظاہر ہر اس کلام کا نام ہے جس کی مراد سامع کو سنتے ہی بغیر غور و فکر کے معلوم ہو جائے اور نص وہ ہے جس کی وجہ سے کلام لایا گیا ہو اور اس کی مثال باری تعالیٰ کے قول " احل اللہ البیع و حرّم الربٰوا " میں ہے پس آیت بیع اور ربٰوا کے درمیان فرق بیان کرنے کے لئے لائی گئی ہے کفار کے اس دعویٰ کا رد کرنے کے لئے جس میں کہا گیا ہے کہ بیع اور ربا میں برابری ہے چنانچہ انھوں نے کہا " انّما البیع مثل الربٰوا " اور بیع کا حلال ہونا اور ربا کا حرام ہونا سنتے ہی معلوم ہو گیا، پس یہ آیت بیع اور ربٰوا کے درمیان فرق کے سلسلہ میں نص ہو گی (اور) بیع کے حلال اور ربٰوا کے حرام ہونے کے سلسلہ میں ظاہر ہو گی۔

تشریح اس عبارت میں مصنفؒ نے ظاہر اور نص کی تعریف بیان فرمائی ہے چنانچہ کہا ہے کہ ظاہر اس کلام کو کہتے ہیں جس کی مراد سامع کے سامنے سنتے ہی ظاہر ہو جائے، سامع کو غور و فکر کرنے کی ضرورت نہ پڑے بشرطیکہ سامع اہل زبان میں سے ہو۔ من غیر تامّل کی قید نفس صیغہ کے لئے بیان واقع ہے اور اس کے ذریعہ خفی اور مشکل سے احتراز کیا گیا ہے۔ کیونکہ ان دونوں کی مراد غور و فکر کے بعد ظاہر ہوتی ہے نفس صیغہ سے ظاہر نہیں ہوتی اور نص وہ ہے جس کی وجہ سے کلام لایا گیا ہو یعنی کلام کے ذکر سے جو چیز مقصود ہوتی ہے وہ نص کہلاتی ہے ان دونوں کے درمیان اس طرح فرق سمجھئے کہ اگر کسی نے کہا " رأیتُ خالدًا حین جاء نی القوم " میں نے خالد کو دیکھا جس وقت قوم آئی۔ تو اس کلام کا مقصود چونکہ خالد کی رویت کو بیان کرنا ہے اس لئے یہ کلام خالد کی رویت کے سلسلہ میں نص ہو گا اور رہا قوم کی آمد کا علم تو وہ چونکہ اس کلام کا مقصود نہیں ہے اس لئے قوم کی آمد کے سلسلہ میں یہ کلام ظاہر ہو گا۔ اور اگر یوں کہا " جاء نی القوم حین رأیتُ خالدًا " میرے پاس قوم آئی جس وقت میں نے خالد کو دیکھا۔ تو قوم کی آمد کے سلسلہ میں یہ کلام نص ہو گا اور خالد کی رویت کے سلسلہ میں یہ کلام ظاہر ہو گا۔ مصنفؒ نے ظاہر اور نص دونوں کی مثال میں یہ آیت ذکر فرمائی ہے " احلّ اللہ البیع و حرّم الربٰوا " اس آیت کا مقصد بیع اور ربا کے درمیان فرق کرنا ہے کہ بیع حلال ہے اور ربا حرام ہے اور یہ فرق بیان کرنے کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ کفار بیع کی طرح ربا کو بھی حلال سمجھتے تھے چنانچہ کہا کرتے تھے " انّما البیعُ مثل الربٰوا "، یعنی زیادتی اور فضل کا فائدہ دینے میں دونوں برابر ہیں کہ جس طرح بیع سے زیادتی اور فضل مقصود ہوتا ہے اسی طرح ربا سے بھی زیادتی اور فضل مقصود ہے لہذا حلال ہونے میں دونوں برابر ہیں۔ پس

کفار کے اس دعویٰ کا رد کرتے ہوئے باری تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ ایسا نہیں ہے بلکہ دونوں کے درمیان فرق ہے اور اسی فرق کی وجہ سے ہم نے بیع کو حلال اور ربوٰا کو حرام کیا ہے۔ پس اس آیت کا مقصود بیع اور ربا کے درمیان چونکہ فرق بیان کرنا ہے اس لئے بیع اور ربا کے درمیان فرق بیان کرنے کے سلسلہ میں یہ آیت نص ہوگی اور بیع کا حلال ہونا اور ربا کا حرام ہونا چونکہ نفسِ سماع سے بغیر تامل کے معلوم ہوجاتا ہے اس لئے یہ آیت حلتِ بیع اور حرمتِ ربا کے سلسلہ میں ظاہر ہوگی۔

وَكَذٰلِكَ قَوْلُهٗ تَعَالٰى فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنٰى وَثُلٰثَ وَرُبٰعَ سِيْقَ الْكَلَامُ لِبَيَانِ الْعَدَدِ وَقَدْ عُلِمَ الْإِطْلَاقُ وَالْإِجَازَةُ بِنَفْسِ السَّمَاعِ فَصَارَ ذٰلِكَ ظَاهِرًا فِيْ حَقِّ الْإِطْلَاقِ نَصًّا فِيْ بَيَانِ الْعَدَدِ وَكَذٰلِكَ قَوْلُهٗ تَعَالٰى لَاجُنَاحَ عَلَيْكُمْ اِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمَسُّوْهُنَّ اَوْ تَفْرِضُوْا لَهُنَّ فَرِيْضَةً نَصٌّ فِيْ حُكْمِ مَنْ لَمْ يُسَمِّ لَهَا الْمَهْرَ وَظَاهِرٌ فِي اسْتِبْدَادِ الزَّوْجِ بِالطَّلَاقِ وَاِشَارَةٌ اِلٰى اَنَّ النِّكَاحَ بِدُوْنِ ذِكْرِ الْمَهْرِ يَصِحُّ وَكَذٰلِكَ قَوْلُهٗ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ مَلَكَ ذَا رَحِمٍ مَحْرَمٍ مِنْهُ عَتَقَ عَلَيْهِ نَصٌّ فِي اسْتِحْقَاقِ الْعِتْقِ لِلْقَرِيْبِ وَظَاهِرٌ فِيْ ثُبُوْتِ الْمِلْكِ لَهٗ۔

ترجمہ اور اسی طرح باری تعالیٰ کا قول ہے پس نکاح کرو ان عورتوں سے جو تم کو بھلی لگیں دو، دو سے تین، تین سے چار، چار سے (یہ) کلام بیانِ عدد کے لئے لایا گیا ہے اور نکاح کی اجازت اور اباحت سنتے ہی معلوم ہوگئی پس یہ آیت نکاح کی اجازت کے حق میں ظاہر ہوگی (اور) بیانِ عدد میں نص ہوگی، اور اسی طرح باری تعالیٰ کا قول ہے تم پر کوئی حرج نہیں اگر تم نے طلاق دی ان عورتوں کو جن سے تم نے جماع نہیں کیا اور ان کے لئے مہر مقرر نہیں کیا (یہ) آیت اس عورت کے حکم میں نص ہے جس کے لئے مہر ذکر نہیں کیا گیا اور شوہر کے طلاق دینے میں مستقل ہونے کے سلسلہ میں ظاہر ہے اور اس طرف اشارہ ہے کہ نکاح بغیر مہر کے ذکر کے صحیح ہے، اور اسی طرح آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے جو شخص اپنے ذی رحم محرم کا مالک ہوگیا وہ اس پر آزاد ہوگیا (یہ کلام) قریب کے لئے آزادی کا مستحق ہونے میں نص ہے اور اس کے لئے ملک ثابت ہونے میں ظاہر ہے۔

تشریح مصنفؒ نے ظاہر اور نص کی ایک دوسری مثال بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ باری تعالیٰ کا قول فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنیٰ وثلٰث ورباع، بیانِ عدد کے لئے لایا گیا ہے، یعنی اس آیت سے حق جل مجدہ کا مقصود یہ بیان کرنا ہے کہ ایک مرد کے لئے زیادہ سے زیادہ چار عورتیں حلال ہیں لہٰذا بیانِ عدد کے سلسلہ میں یہ آیت نص ہوگی اور لفظ فانکحوا سنتے ہی چونکہ سامع کو نکاح کی اباحت اور جواز معلوم ہوجاتا ہے اس کو معلوم کرنے کے لئے غور و فکر کی ضرورت نہیں پڑتی اس لئے یہ آیت نکاح کے حلال اور مباح ہونے کے

سلسلہ میں ظاہر ہوگی۔ الحاصل یہ آیت اباحت نکاح کے سلسلہ میں ظاہر اور بیان عدد کے سلسلہ میں نص ہے۔ تیسری مثال ذکر کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ باری تعالیٰ کا قول لَاجُنَاحَ عَلَيْكُمْ اِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ مَالَمْ تَمَسُّوْهُنَّ اَوْ تَفْرِضُوْا لَهُنَّ فَرِيْضَةً، کو لانے کا مقصد یہ ہے کہ جس عورت سے نہ تو جماع کیا گیا ہو اور نہ اس کا مہر ذکر کیا گیا ہو اور اس عورت کو تم نے طلاق دیدی ہو تو اس عورت کے لئے اثم پر نہ تو نفقہ واجب ہے نہ مہر مثل واجب ہے نہ نصف مہر واجب ہے بلکہ صرف متعہ واجب ہے۔ پس جب اس آیت کو لانے کا مقصد یہ ہے تو اس سلسلہ میں یہ آیت نص ہوگی۔ اور بغیر غور وفکر کے محض کلام کو سننے سے چونکہ یہ بات معلوم ہو جاتی ہے کہ شوہر طلاق دینے میں مستقل ہے، وہ، عورت کی رضا اور اس کی اجازت کا محتاج نہیں ہے اس لئے یہ کلام اس سلسلہ میں ظاہر ہوگا کہ شوہر طلاق دینے میں مستقل ہے وہ عورت یا اور کسی کا محتاج نہیں ہے۔ مصنف فرماتے ہیں کہ یہ آیت اس طرف بھی اشارہ کرتی ہے کہ نکاح بغیر مہر ذکر کئے بھی صحیح ہو جاتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ان عورتوں کو جن کا مہر ذکر نہیں کیا گیا ہے محل تطلیق بنایا ہے اور تطلیق (طلاق دینا) سبقت نکاح کا تقاضہ کرتا ہے اس لئے کہ طلاق شرعی بغیر نکاح کے ممکن نہیں ہے پس ان عورتوں کو محل تطلیق بنانا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ عورتیں منکوحہ ہیں اور ان کا نکاح درست ہو گیا ہے۔ چوتھی مثال ذکر کرتے ہوئے مصنف نے فرمایا ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول مَنْ مَلَكَ ذَا رَحِمٍ مَحْرَمٍ مِنْهُ عُتِقَ عَلَيْهِ، اس مقصد کے لئے لایا گیا ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے ذی رحم محرم قریبی عزیز کا مالک ہو گیا تو وہ "مملوک" محض شراء سے خریدار پر آزاد ہو جائیگا خواہ وہ اس کو آزاد کرنے کا ارادہ کرے یا ارادہ نہ کرے۔ اور جب ایسا ہے تو یہ کلام اس سلسلہ میں نص ہوگا اور اس حدیث سے بغیر تامل کے یہ بات معلوم ہوگئی کہ خریدار کے لئے اس کی ملک ثابت ہو جاتی ہے کیونکہ حدیث لَاعِتْقَ فِيْمَا لَا يَمْلِكُهُ ابْنُ آدَمَ اس پر دلالت کرتی ہے کہ غیر مملوک آزاد نہیں ہوتا، پس جب اس حدیث سے بغیر تامل کے خریدار کے لئے ملک کا ثابت ہونا معلوم ہو گیا تو یہ حدیث خریدار کے لئے ثبوت ملک کے سلسلہ میں ظاہر ہوگی۔

وَحُكْمُ الظَّاهِرِ وَالنَّصِّ وُجُوْبُ الْعَمَلِ بِهِمَا عَامَّيْنِ كَانَا اَوْ خَاصَّيْنِ مَعَ اِحْتِمَالِ اِرَادَةِ الْغَيْرِ وَذٰلِكَ بِمَنْزِلَةِ الْمَجَازِ مَعَ الْحَقِيْقَةِ وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا اِذَا اشْتَرٰى قَرِيْبَهُ حَتّٰى عُتِقَ عَلَيْهِ يَكُوْنُ هُوَ مُعْتِقًا وَيَكُوْنُ الْوَلَاءُ لَهُ۔

ترجمہ اور ظاہر اور نص کا حکم ان دونوں پر عمل کا واجب ہونا ہے دونوں عام ہوں یا خاص ہوں اس احتمال کے ساتھ کہ غیر مراد ہو سکتا ہے اور یہ حقیقت کے ساتھ مجاز کے مرتبہ میں ہے اور اسی بنا پر ہم نے کہا کہ جب کسی نے اپنے قریبی رشتہ دار کو خریدا یہاں تک کہ وہ اس پر آزاد ہو گیا تو مشتری آزاد کرنے والا ہوگا اور ولاء اس کیلئے ہوگی۔

تشریح مصنف اصول الشاشی نے ظاہر اور نص کا حکم بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ ان دونوں کا حکم یہ ہے کہ ان دونوں پر عمل کرنا واجب ہے یہ دونوں عام ہوں یا خاص ہوں اس احتمال کے ساتھ کہ ان میں سے

ہر ایک سے دوسری چیز بھی مراد ہو سکتی ہے یعنی جس طرح حقیقت، مجاز کا احتمال رکھتی ہے اسی طرح ظاہر اور نص بھی تخصیص و تاویل اور مجاز کا احتمال رکھتے ہیں۔ ان دونوں کے حکم میں در اصل دو مذہب ہیں ایک تو شیخ ابو منصور ماتریدی، اصحاب حدیث اور بعض معتزلہ کا ہے یہ حضرات فرماتے ہیں کہ ظاہر کا حکم یہ ہے کہ لفظ کو جس معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے اس پر ظناً عمل کرنا واجب ہے نہ کہ قطعاً یعنی وہ مفید ظن ہے نہ کہ مفید یقین البتہ اس سے اللہ تعالیٰ کی جو مراد ہے اس کے حق ہونے کا اعتقاد رکھنا واجب اور لازم ہے۔ دوسرا مذہب امام کرخی، ابوبکر جصاص، قاضی ابوزید اور عامۃ المعتزلہ کا ہے، یہ حضرات فرماتے ہیں کہ ظاہر کتاب اللہ اور سنت متواترہ میں جو ظاہر ہے وہ علم اور عمل دونوں کو قطعاً واجب کرتا ہے یعنی ظاہر مفید عمل بھی ہے اور مفید یقین بھی اور اس اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ ظاہر اور نص، حقیقت بھی ہو سکتے ہیں اور عام بھی ہو سکتے ہیں اور ہر حقیقت، مجاز کا احتمال رکھتی ہے اور ہر عام، خاص کا احتمال رکھتا ہے گویا ظاہر اور نص مجاز کا بھی احتمال رکھتے ہیں اور خصوص کا بھی احتمال رکھتے ہیں۔ پس شیخ ابو منصور ماتریدی وغیرہ چونکہ اس احتمال کا اعتبار کرتے ہیں اس لئے انھوں نے کہا کہ ان دونوں کا حکم ظناً عمل کا واجب ہونا ہے نہ کہ قطعاً۔ اسی مذہب کا اعتبار کرتے ہوئے مصنفؒ نے کہا ہے کہ ظاہر اور نص کا حکم یہ ہے کہ ان پر عمل کرنا واجب ہے مگر اس احتمال کے ساتھ کہ ان دونوں میں سے ہر ایک دوسری چیز مثلاً مجاز اور خصوص کا احتمال رکھتا ہے۔ اور امام کرخیؒ وغیرہ چونکہ اس احتمال کا اعتبار نہیں کرتے ہیں اس لئے ان کے نزدیک ان دونوں سے ظن ثابت نہیں ہوگا بلکہ قطعیت اور یقین ثابت ہوگا یعنی یہ دونوں مفید یقین ہوں گے نہ کہ مفید ظن۔ مصنفؒ کہتے ہیں کہ ظاہر کے موجب پر چونکہ عمل کرنا واجب ہے اس لئے ہم کہتے ہیں کہ اگر کسی نے اپنے نسبی قریبی رشتہ دار کو خرید لیا تو وہ اس مشتری پر آزاد ہو جائے گا اور وہ مشتری اس کا آزاد کرنے والا شمار ہوگا اور اس کی ولاء اسی مشتری کے لئے ہوگی کیونکہ حدیث مَنْ مَلَكَ ذَا رَحِمٍ مَحْرَمٍ مِنْهُ عَتَقَ عَلَيْهِ کا ظاہر اس پر دلالت کرتا ہے کہ نسبی قریبی رشتہ دار میں بھی ملک ثابت ہو جاتی ہے اور نسبی قریبی رشتہ دار کا مالک اس کا معتق اور آزاد کرنے والا ہوتا ہے خواہ وہ آزاد کرنے کا ارادہ کرے یا ارادہ نہ کرے اور آزاد شدہ کی ولاء (میراث) چونکہ معتق کے لئے ہوتی ہے اس لئے اس کی ولاء اسی معتق کے لئے ہوگی۔

(نوٹ) یہاں اس اختلاف کا ذکر کرنا بھی ضروری ہے کہ ولاء کا سبب کیا ہے؟ اس بارے میں بعض حضرات کا خیال تو یہ ہے کہ مالک کی ملک پر اگر عتق اور آزادی ثابت ہو جائے تو مالک کے لئے ولاء ثابت ہو جائے گی خواہ وہ اس کو اپنے ارادہ سے آزاد کرے یا اپنے ارادہ سے آزاد نہ کرے۔ حاصل یہ کہ ان کے نزدیک ولاء کا سبب عتق ہے نہ کہ اعتاق۔ اور دلیل اس کی یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے نسبی قریب کا وارث ہو جائے تو وہ نسبی قریب اس کی ملک پر آزاد ہوتا ہے اور اس کی ولاء اُس وارث کے لئے ہوتی ہے اگرچہ اس کی طرف سے اعتاق نہ پایا گیا ہو، یعنی اس نے اعتقتُ کہہ کر اس کو آزاد نہ کیا ہو۔ الحاصل یہ بات ثابت ہو گئی کہ ولاء کا سبب عتق ہے نہ کہ اعتاق۔ اور بعض لوگوں کا خیال یہ ہے کہ ولاء کا سبب اعتاق ہے اور دلیل یہ ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "الولاء لمن اعتق" ولاء اس کے لئے ہے جس نے آزاد کیا ہو۔ قول اول کی تائید میں ہم کہتے ہیں کہ فقہاء عتق کی طرف مضاف کر کے ولاء عتاقہ کہتے ہیں نہ کہ ولاء اعتاق

اور اضافت، سبب کی دلیل ہے۔ پس ولاء کو عتاقہ کی طرف مضاف کر کے ولاء عتاقہ کہنا اس بات کی دلیل ہے کہ ولاء کا سبب عتق ہے نہ کہ اعتاق۔ جمیل احمد عفرلہ و لوالدیہ۔

وَإِنَّمَا يَظْهَرُ التَّفَاوُتُ بَيْنَهُمَا عِنْدَ الْمُقَابَلَةِ وَلِهٰذَا لَوْ قَالَ لَهَا طَلِّقِيْ نَفْسَكِ فَقَالَتْ اَبَنْتُ نَفْسِيْ يَقَعُ الطَّلَاقُ رَجْعِيًّا لِاَنَّ هٰذَا نَصٌّ فِي الطَّلَاقِ ظَاهِرٌ فِي الْبَيْنُوْنَةِ فَيَتَرَجَّحُ الْعَمَلُ بِالنَّصِّ

ترجمہ اور ظاہر اور نص کے درمیان معارضہ کے وقت تفاوت ظاہر ہوگا اور اسی وجہ سے اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا "طلقی نفسک" تو اپنے آپ کو طلاق دے لے، عورت نے کہا "ابنت نفسی" میں نے اپنے آپکو الگ کر لیا تو طلاق رجعی واقع ہوگی کیونکہ عورت کا قول "ابنت نفسی" طلاق میں نص ہے، بینونت میں ظاہر ہے پس نص پر عمل کرنا راجح ہوگا۔

تشریح پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ ظاہر، نص کے مقابلہ میں ادنیٰ ہوتا ہے۔ اور نص، مفسر کے مقابلہ میں ادنیٰ ہوتا ہے اور مفسر محکم کے مقابلہ میں ادنیٰ ہوتا ہے اور تعارض کے وقت اعلیٰ پر عمل کیا جاتا ہے ادنیٰ پر عمل نہیں کیا جاتا۔ لہٰذا تعارض کے وقت ان کے درمیان تفاوت ظاہر ہوگا کہ ظاہر اور نص کے درمیان تعارض کی صورت میں نص پر عمل کیا جائیگا اور نص اور مفسر کے درمیان تعارض کی صورت میں مفسر پر عمل کیا جائے گا اور مفسر اور محکم کے درمیان تعارض کی صورت میں محکم پر عمل کیا جائے گا۔ یہ بات ذہن نشین رہے کہ یہاں تعارض سے تعارض صوری مراد ہے نہ کہ تعارض حقیقی، تعارض صوری سے مراد یہ ہے کہ اثبات ونفی کے اعتبار سے تعارض واقع ہو یعنی دو حجتوں میں سے ایک میں حکم کا اثبات ہو اور دوسری میں حکم کی نفی ہو۔ اور تعارض حقیقی اس لئے مراد نہیں کہ تعارض حقیقی کے لئے یہ شرط ہے کہ جن دو حجتوں کے درمیان تعارض واقع ہو وہ دونوں بالکل برابر ہوں اور یہاں ایسا نہیں ہے کیونکہ ظاہر نص سے ادنیٰ ہے۔ نص مفسر سے ادنیٰ ہے۔ مفسر محکم سے ادنیٰ ہے اور جب ایسا ہے تو ان کے درمیان برابری نہ ہوگی اور جب ان کے درمیان مساوات اور برابری نہیں ہے تو ان کے درمیان حقیقی تعارض بھی واقع نہ ہوگا۔ الحاصل ان چاروں قسموں کے درمیان صورۃً تو تعارض واقع ہو سکتا ہے لیکن حقیقتاً تعارض واقع نہیں ہو سکتا ہے۔

مصنف نے ظاہر اور نص کے درمیان تعارض کی مثال بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا "طلقی نفسک" اور اس نے جواب میں "ابنت نفسی" کہا تو اس سے طلاق رجعی واقع ہوگی۔ اس لئے کہ عورت کا کلام "ابنت نفسی" طلاق بائن واقع ہونے میں ظاہر ہے اس طور پر کہ اس کلام کو سنتے ہی یہ سمجھ میں آتا ہے کہ عورت اپنے اوپر طلاق بائن واقع کرنا چاہتی ہے اور طلاق رجعی واقع ہونے میں نص ہے، اس لئے کہ عورت اپنے قول "ابنت" کو اس چیز کو واقع کرنے کے لئے لاتی ہے جو چیز شوہر نے اس کے سپرد کی تھی اور شوہر نے "طلقی" کے ذریعہ عورت کے سپرد صریح طلاق کی ہے لہٰذا عورت کا کلام "ابنت" صریح طلاق میں نص ہوگا۔ اور صریح طلاق سے چونکہ طلاق رجعی واقع ہوتی ہے اس لئے عورت کا یہ کلام طلاق رجعی میں نص ہوگا۔ الحاصل عورت کا کلام "ابنت نفسی" طلاق بائن میں ظاہر اور

طلاق رجعی میں نص ہے۔ اور ظاہر اور نص کے درمیان تعارض کی صورت میں چونکہ نص پر عمل کیا جاتا ہے اور ظاہر متروک ہوتا ہے اس لئے یہاں بھی نص پر عمل ہوگا اور عورت پر طلاق رجعی واقع ہوگی اور ظاہر متروک ہوگا، یعنی اس پر طلاق بائن واقع نہ ہوگی۔

وَكَذٰلِكَ قَوْلُهٗ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِأَهْلِ عُرَيْنَةَ اِشْرَبُوْا مِنْ أَبْوَالِهَا وَأَلْبَانِهَا نَصٌّ فِيْ بَيَانِ سَبَبِ الشِّفَاءِ وَظَاهِرٌ فِيْ إِجَازَةِ شُرْبِ الْبَوْلِ وَقَوْلُهٗ عَلَيْهِ السَّلَامُ اِسْتَنْزِهُوْا مِنَ الْبَوْلِ فَإِنَّ عَامَّةَ عَذَابِ الْقَبْرِ مِنْهُ نَصٌّ فِيْ وُجُوْبِ الْاِحْتِرَازِ عَنِ الْبَوْلِ فَيَتَرَجَّحُ النَّصُّ عَلَى الظَّاهِرِ فَلَا يَحِلُّ شُرْبُ الْبَوْلِ أَصْلًا۔

ترجمہ اور اسی طرح اہلِ عرینہ سے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے کہ تم صدقات کے اونٹوں کا پیشاب اور دودھ پیو، سبب شفاء کے بیان میں نص ہے اور پیشاب پینے کی اجازت میں ظاہر ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول کہ پیشاب سے بچو کیونکہ عام طور پر عذاب قبر اسی کی وجہ سے ہوتا ہے، پیشاب سے بچنے کے واجب ہونے میں نص ہے، پس نص ظاہر پر راجح ہوگی اور پیشاب کا پینا بالکل حلال نہ ہوگا۔

تشریح ظاہر اور نص کے درمیان تعارض کی صورت میں نص پر عمل کرنے کی ایک مثال یہ ہے کہ ایک مرتبہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں قبیلۂ عرینہ کے کچھ لوگ آئے لیکن ان کو مدینہ کی آب و ہوا موافق نہیں آئی یہاں تک کہ وہ بیمار ہو گئے اور ان کے چہرے پیلے پڑ گئے، اور پیٹ پھول گئے۔ ان لوگوں نے دربارِ نبوی میں اس کی شکایت کی تو اللہ کے سچے نبیؐ نے ان کو حکم دیا کہ جہاں صدقات کے اونٹ ہیں وہاں جائیں اور ان کا پیشاب اور دودھ نوش کریں۔ چنانچہ یہ لوگ گئے، اور انھوں نے ان کا دودھ اور پیشاب پیا پس یہ لوگ صحت یاب ہو گئے، اس کے بعد یہ لوگ مرتد ہو گئے اور سرکاری چرواہوں کو قتل کر دیا اور اونٹ لے کر فرار ہو گئے، پس جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو معلوم ہوا تو آپؐ نے ان کے پیچھے صحابہ کو دوڑایا اور ان کو گرفتار کرایا پھر ان کے ہاتھ پاؤں کٹوا کر ان کو شدید گرمی میں ڈلوا دیا یہاں تک کہ وہ سب مر گئے۔ یہ حدیث شفاء کا سبب بیان کرنے کے سلسلہ میں نص ہے کیونکہ اس حدیث کو اسی مقصد کے لئے لایا گیا ہے اور پیشاب پینے کے جواز کے سلسلہ میں ظاہر ہے اس لئے کہ جو بھی عربی جاننے والا اس حدیث کو سنے گا وہ اس سے شرب بول کی اباحت ہی سمجھیگا۔ اور حدیث "اِسْتَنْزِهُوْا مِنَ الْبَوْلِ فَإِنَّ عَامَّةَ عَذَابِ الْقَبْرِ مِنْهُ" کا مقصد چونکہ پیشاب سے بچنے کو واجب قرار دینا ہے اس لئے یہ حدیث پیشاب سے بچنے کے واجب ہونے کے سلسلہ میں نص ہے۔ الحاصل حدیث عرینہ شرب بول کے جواز کے سلسلہ میں ظاہر ہے اور حدیث "استنزھوا" شرب بول کے عدم جواز کے سلسلہ میں نص ہے۔ اور ظاہر اور نص کے درمیان تعارض کی صورت میں چونکہ نص پر عمل کرنا راجح ہوتا ہے اس لئے یہاں بھی نص ظاہر پر راجح ہوگی اور پیشاب کا پینا بالکل جائز نہ ہوگا۔

(فوائد) تشریح حدیث کے تحت صرف اصولی انداز اختیار کیا گیا ہے فقہی تفصیلات ذکر نہیں کی گئیں. خادم ان کو بھی ذکر کرتا ہے چنانچہ عرض ہے کہ ماکول اللحم جانوروں کے پیشاب کا پینا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک علی الاطلاق ناجائز ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک علی الاطلاق جائز ہے اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک دوائی جائز ہے۔ امام محمدؒ حدیث عرینہ سے استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر ماکول اللحم جانوروں کے پیشاب کا پینا مباح نہ ہوتا تو آنحضور صلی اللہ عرینہ کے لوگوں کو دوائی کبھی پینے کی اجازت نہ دیتے کیونکہ آپؐ نے خود فرمایا ہے اِنَّ اللّٰہَ لَمْ یَجْعَلْ شِفَاءَکُمْ فِیْمَا حَرَّمَ عَلَیْکُمْ یعنی اللہ نے حرام چیزوں میں تمہاری شفا نہیں رکھی ہے، پس دوائی پینے کی اجازت دینا اس بات کی دلیل ہے کہ ماکول اللحم جانوروں کے پیشاب کا پینا مباح اور جائز ہے۔ ہماری طرف سے اس حدیث کے کئی جوابات دیئے جاتے ہیں (۱) بعض احادیث میں ابوال کا لفظ نہیں ہے (۲) یہ حدیث منسوخ ہے (۳) شرب بول کا حکم عرینہ کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے (۴) بذریعۂ وحی آپ کو معلوم ہو گیا تھا کہ ان کی شفا اسی میں ہے۔ جمیل احمد غفرلہٗ ولوالدیہ

وَقَوْلُہٗ عَلَیْہِ السَّلَامُ مَاسَقَتْہُ السَّمَاءُ فَفِیْہِ الْعُشْرُ نَصٌّ فِیْ بَیَانِ الْعُشْرِ وَقَوْلُہٗ عَلَیْہِ السَّلَامُ لَیْسَ فِی الْخَضْرَوَاتِ صَدَقَةٌ مُؤَوَّلٌ فِیْ نَفْیِ الْعُشْرِ لِاَنَّ الصَّدَقَةَ تَحْتَمِلُ وُجُوْھًا فَیَتَرَجَّحُ الْاَوَّلُ عَلَی الثَّانِیْ۔

ترجمہ اور آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول جس زمین کو بارش نے سیراب کیا ہے اس میں عُشر ہے بیان عشر میں نص ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول کہ سبزیوں میں صدقہ نہیں ہے عشر کی نفی میں مؤول ہے کیونکہ صدقہ چند چیزوں کا احتمال رکھتا ہے پس اول ثانی پر راجح ہوگا۔

تشریح مصنفؒ نے نص کے ظاہر پر راجح ہونے کی ایک مثال اور ذکر کی ہے۔ جس کی تفصیل یہ ہے کہ زمین کی پیداوار میں وجوبِ عشر کے سلسلہ میں اختلاف ہے۔ حضرت امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ زمین کی مطلق پیداوار میں عشر واجب ہے وہ پیداوار خواہ ایسی ہو جو سال بھر باقی رہ سکتی ہو جیسے گندم، جو وغیرہ۔ یا ایسی ہو جو سال بھر باقی نہ رہ سکتی ہو جیسے سبزیاں۔ اس پیداوار کی مقدار کم ہو یا زیادہ ہو۔ اور حضرت امام ابویوسفؒ، امام محمدؒ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ عشر صرف اس پیداوار میں واجب ہوگا جو سال بھر باقی رہ سکتی ہو اور وہ پانچ وسق یا اس سے زیادہ ہو۔ گویا ان حضرات کے نزدیک وجوب عشر کے لئے دو باتیں ضروری ہیں (۱) پیداوار ایسی ہو جو سال بھر باقی رہ سکتی ہو، (۲) پیداوار کم از کم پانچ وسق ہو۔

لیکن امام صاحبؒ کے نزدیک دونوں باتیں ضروری نہیں ہیں۔ سال بھر باقی رہنے کی شرط کے سلسلہ میں ان حضرات کی دلیل یہ حدیث ہے "لَیْسَ فِی الْخَضْرَوَاتِ صَدَقَةٌ" سبزیوں میں صدقہ نہیں ہے یہ حدیث اگرچہ زکوٰۃ اور عشر دونوں کا احتمال رکھتی ہے۔ اور حدیث کا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ خضروات میں نہ زکوٰۃ ہے اور نہ

عشر ہے لیکن اس حدیث میں زکوٰۃ کی نفی مراد نہیں ہوسکتی ہے اس لئے کہ خضروات کی قیمت جب نصاب کو پہونچ جائیگی اور اس پر حولان حول ہو جائے گا تو اس میں زکوٰۃ واجب ہوگی پس جب اس حدیث میں زکوٰۃ منتفی نہیں ہے تو عشر کی نفی متعین ہوگی اور حدیث کا مطلب یہ ہوگا کہ خضروات میں عشر واجب نہیں ہے امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ حدیث ہے "ماسقته السماء ففيه العشر" جس زمین کو بارش نے سیراب کیا ہے اس میں عشر واجب ہے۔ امام صاحبؒ کی طرف سے امام ابو یوسفؒ وغیرہ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ حدیث "ماسقته السماء ففيه العشر" مطلقا پیداوار میں عشر واجب ہونے کے سلسلہ میں نص ہے کیونکہ یہ حدیث اسی مقصد کے لئے لائی گئی ہے اور حدیث "ليس في الخضروات صدقة" عشر، زکوٰۃ اور نفلی صدقہ سب کا احتمال رکھتی ہے اور عشر بطریق تاویل مراد ہے جیسا کہ مصنفؒ نے کہا ہے کہ یہ حدیث مؤول ہے اور نص اور مؤول کے درمیان تعارض کی صورت میں چونکہ نص پر عمل کرنا راجح ہوتا ہے اس لئے یہاں بھی نص پر عمل کرنا راجح ہوگا اور زمین کی مطلق پیداوار میں عشر واجب ہوگا۔ یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ مصنفؒ نے نص اور مؤول کے درمیان تعارض کی مثال ذکر کی ہے حالانکہ زیر بحث مسئلہ ظاہر اور نص کے درمیان تعارض کا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث "ليس في الخضروات صدقة" جہاں نفئ عشر کے بیان میں مؤول ہے اسی کے ساتھ ظاہر بھی ہے کیونکہ جب بھی کوئی صاحب زبان اس حدیث کو سنے گا تو وہ فوراً سمجھ جائیگا کہ خضروات میں عشر نہیں ہے۔ الحاصل یہ حدیث نفئ عشر کے بیان میں ظاہر ہے اور حدیث "ماسقته السماء ففيه العشر" وجوب عشر کے بیان میں نص ہے اور نص اور ظاہر کے درمیان تعارض کی صورت میں نص پر عمل کرنا راجح ہے لہذا یہاں بھی نص پر عمل کرنا راجح ہوگا اور زمین کی مطلق پیداوار میں عشر واجب ہوگا جیسا کہ امام الہمام قدوۃ الانام حضرت امام اعظمؒ کا مذہب ہے۔

وَاَمَّا الْمُفَسَّرُ فَهُوَ مَا ظَهَرَ الْمُرَادُ بِهٖ مِنَ اللَّفْظِ بِبَيَانٍ مِنْ قِبَلِ الْمُتَكَلِّمِ بِحَيْثُ لَا يَبْقٰى مَعَهٗ اِحْتِمَالُ التَّاوِيْلِ وَالتَّخْصِيْصِ مِثَالُهٗ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى فَسَجَدَ الْمَلٰئِكَةُ كُلُّهُمْ اَجْمَعُوْنَ فَاسْمُ الْمَلٰئِكَةِ ظَاهِرٌ فِي الْعُمُوْمِ اِلَّا اَنَّ اِحْتِمَالَ التَّخْصِيْصِ قَائِمٌ فَانْسَدَّ بَابُ التَّخْصِيْصِ بِقَوْلِهٖ كُلُّهُمْ ثُمَّ بَقِيَ اِحْتِمَالُ التَّفْرِقَةِ فِي السُّجُوْدِ فَانْسَدَّ بَابُ التَّاوِيْلِ بِقَوْلِهٖ اَجْمَعُوْنَ۔

ترجمہ اور مفسر وہ ہے جس کی مراد لفظ سے متکلم کے بیان سے ظاہر ہو اس طور پر کہ اس کے ساتھ تاویل اور تخصیص کا احتمال باقی نہ رہے اس کی مثال باری تعالیٰ کے قول "فسجد الملائكة كلهم اجمعون" میں ہے، پس لفظ ملائکہ عموم میں ظاہر ہے مگر تخصیص کا احتمال موجود ہے پس کلھم کے ذریعہ تخصیص کا دروازہ بند ہوگیا پھر سجدے میں متفرق ہونے کا احتمال باقی رہا پس باری تعالیٰ کے قول اجمعون سے تاویل کا دروازہ بند ہوگیا۔

تشریح مفسّر، تفسیر باب تفعیل کا اسم مفعول ہے اور فسر سے ماخوذ ہے جس کے معنی ایسے کشف کے ہیں جس میں کسی طرح کا کوئی شبہ نہ ہو چنانچہ یہاں مفسر سے مراد وہ کلام ہے جس کی مراد اس قدر منکشف ہو کہ اس میں کسی طرح کا کوئی شبہ نہ پایا جاتا ہو۔ بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ فسر، سفر سے مقلوب ہے اور سفر کے معنی بھی کشف کے ہیں جیسے "والصبح اذا اسفر" اس صبح کی قسم جب وہ روشن ہوجائے۔ کہا جاتا ہے "سفرت المرأۃ عن وجہہا النقاب" عورت نے اپنے چہرے سے نقاب اٹھا دیا۔ اسی سے سفیر ہے کیونکہ سفیر بھی دو آدمیوں میں سے ایک کی مراد کو دوسرے کے سامنے منکشف کرتا ہے، مسافر کو مسافر اسی لئے کہتے ہیں کہ اس کے سامنے لوگوں کے اخلاق اور عالم کے احوال منکشف ہو جاتے ہیں۔ بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ فسر اور سفر میں سے کوئی کسی سے مقلوب نہیں ہے بلکہ دونوں مستقل ہیں دونوں کی حیثیت برابر ہے اور دونوں کے معنی کشف کے ہیں البتہ اتنا فرق ہے کہ سفر کشفِ ظاہر کے لئے آتا ہے اور فسر کشف باطن کے لئے آتا ہے۔

مصنفؒ نے مفسر کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ مفسر وہ کلام ہے جس کی مراد لفظ سے متکلم کے بیان کی وجہ سے اس طور پر ظاہر ہو کہ نہ تو اس میں تخصیص کا احتمال رہے اور نہ تاویل کا احتمال رہے۔ تعریف میں لفظ بیان بیانِ قاطع اور بیانِ غیر قاطع دونوں کو شامل ہے۔ بیانِ قاطع جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا نماز اور زکوٰۃ کی تفصیلات کو بیان کرنا اور بیانِ غیر قاطع جیسے حدیث الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير الخ کے ذریعہ ربا کو بیان کرنا یہ "بیان" غیر قاطع اس لئے ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد فرمایا تھا خرج النبی صلی اللہ علیہ وسلم ولم یبین لنا ابواب الربا۔ بہر حال لفظ بیان دونوں کو عام اور شامل ہے لیکن "لا یبقی معہ احتمال التاویل" بیانِ غیر قاطع کو خارج کر دیتا ہے کیونکہ بیانِ غیر قاطع کے بعد تاویل اور تخصیص کا احتمال باقی رہتا ہے۔ الحاصل مفسر وہ کلام ہے جس کی مراد متکلم کے بیانِ قاطع کی وجہ سے لفظ سے ظاہر ہو یعنی متکلم کے بیان کے بعد اس میں تاویل و تخصیص کا احتمال باقی نہ رہے۔ فاضل مصنفؒ نے مفسر کی مثال میں باری تعالیٰ کا قول فسجد الملائكة كلهم اجمعون پیش کیا ہے۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ لفظ ملائکہ عموم یعنی ملائکہ کے تمام افراد کو عام ہونے میں ظاہر ہے کیونکہ صیغہ جمع اس پر ظاہراً دلالت کرتا ہے البتہ اس میں تخصیص کا احتمال ہے کیونکہ کہا جا سکتا ہے کہ لفظ ملائکہ صیغہ جمع کی وجہ سے اگرچہ تمام فرشتوں کو عام ہے لیکن ہو سکتا ہے کہ اکثر فرشتوں نے سجدہ کیا ہو اور تمام نے سجدہ نہ کیا ہو، اور اکثر فرشتوں کو ملائکہ جمع کے صیغہ سے تعبیر کر دیا ہو جیسا کہ "اذ قالت الملئكة یا مریم" میں ملائکہ سے صرف جبرئیلؑ مراد ہیں۔ پس اس صورت میں لفظ ملائکہ، عام مخصوص منہ البعض ہوگا یعنی لفظ ملائکہ میں تخصیص کا احتمال ہوگا۔ باری تعالیٰ نے لفظ "کلہم" لاکر تخصیص کے اس دروازے کو بند کیا ہے اور فرمایا ہے کہ بلا استثناء تمام فرشتوں نے سجدہ کیا ہے ایسا نہیں کہ اکثر نے سجدہ کیا ہو اور اکثر کو لفظ ملائکہ یعنی صیغۂ جمع سے ذکر کر دیا گیا ہو۔ اس کے بعد یہ احتمال باقی ہے کہ معلوم نہیں ملائکہ نے ایک ساتھ اجتماعی طور پر سجدہ کیا ہے یا متفرق طور پر علیحدہ علیحدہ سجدہ کیا ہے۔ یعنی ایک ساتھ سجدہ کرنے کی تاویل بھی کیجا سکتی

ہے اور متفرق طور پر علیحدہ علیحدہ سجدہ کرنے کی تاویل بھی کی جاسکتی ہے۔ باری تعالیٰ نے لفظ اجمعون لاکر تاویل کے اس دروازے کو بند کر دیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ تمام فرشتوں نے ایک ساتھ اجتماعی طور پر سجدہ کیا ہے متفرق طور پر علیحدہ علیحدہ سجدہ نہیں کیا ہے۔

وَفِي الشَّرْعِيَّاتِ إِذَا قَالَ تَزَوَّجْتُ فُلَانَةً شَهْرًا بِكَذَا فَقَوْلُهُ تَزَوَّجْتُ ظَاهِرٌ فِي النِّكَاحِ إِلَّا أَنَّ اِحْتِمَالَ الْمُتْعَةِ قَائِمٌ بِقَوْلِهٖ شَهْرًا فَسَّرَ الْمُرَادَ بِهٖ فَقُلْنَا هٰذَا مُتْعَةٌ وَلَيْسَ بِنِكَاحٍ۔

ترجمہ اور احکام شرع میں جب کسی نے کہا میں نے فلاں عورت سے ایک ماہ کے لئے اتنے مہر کے عوض نکاح کیا ہے پس اس کا قول "تزوجتُ" نکاح میں ظاہر ہے مگر متعہ کا احتمال موجود ہے، پس اس کے قول "شہراً" نے اس کی مراد کو واضح کر دیا ہے چنانچہ ہم نے کہا کہ یہ متعہ ہے اور نکاح نہیں ہے۔

تشریح احکام شرع میں مفسر کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے کہا "تزوجتُ فلانۃً شہراً بکذا" پس لفظ تزوّجتُ سے سنتے ہی چونکہ نکاح کے معنی سمجھ میں آجاتے ہیں اس لئے لفظ تزوجتُ نکاح کے معنی میں ظاہر ہوگا مگر متعہ کا احتمال موجود ہوگا۔ یعنی لفظ تزوجتُ، جہاں نکاح صحیح کا احتمال رکھتا ہے متعہ کا احتمال بھی رکھتا ہے لیکن جب متکلم نے لفظِ شہراً کہدیا اور نکاح کو ایک محدود وقت کے ساتھ خاص کر دیا تو گویا متکلم نے اپنی مراد کو واضح کر دیا اور بتادیا کہ لفظ تزوجتُ سے میری مراد نکاح متعہ ہے نہ کہ نکاح صحیح، پس مفسر پر عمل کرتے ہوئے کہا جائے گا کہ متکلم کا یہ کلام نکاح متعہ پر محمول ہے۔

(فوائد) نکاح متعہ ایک محدود وقت کے لئے نکاح کرنے کا نام ہے۔ یہ نکاح ابتداءِ اسلام میں جائز تھا پھر خیبر کے دن گدھوں کے گوشت کے ساتھ اس کو بھی حرام کر دیا گیا تھا، پھر جنگِ اوطاس کے موقعہ پر تین دن کے لئے حلال کیا گیا اس کے بعد ہمیشہ کے لئے حرام کر دیا گیا۔ چنانچہ شیعوں کے علاوہ اب کوئی بھی نکاحِ متعہ کے جواز کا قائل نہیں ہے۔ صاحب ہدایہ نے امام مالکؒ کی طرف متعہ کے جواز کو منسوب کیا ہے لیکن یہ صاحبِ ہدایہ کا سہو ہے اس لئے کہ امام مالکؒ نے اپنی مؤطا میں متعہ کے عدمِ جواز پر دال ایک حدیث ذکر ہے اور حضرت امام مالکؒ اپنی مؤطا میں وہی حدیث ذکر کرتے ہیں جو ان کا مذہب ہوتا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام مالکؒ کا مذہب عدمِ جواز کا ہے نہ کہ جواز کا۔ جمیل عفرلہٗ ولوالدیہ۔

وَلَوْ قَالَ لِفُلَانٍ عَلَيَّ اَلْفٌ مِنْ ثَمَنِ هٰذَا الْعَبْدِ وَمِنْ ثَمَنِ هٰذَا الْمَتَاعِ فَقَوْلُهٗ عَلَيَّ اَلْفٌ نَصٌّ فِي لُزُوْمِ الْاَلْفِ اِلَّا اَنَّ اِحْتِمَالَ التَّفْسِيْرِ بَاقٍ فَبِقَوْلِهٖ مِنْ ثَمَنِ هٰذَا الْعَبْدِ اَوْ مِنْ ثَمَنِ هٰذَا الْمَتَاعِ بَيَّنَ الْمُرَادَ بِهٖ فَيَتَرَجَّحُ الْمُفَسَّرُ عَلَى النَّصِّ

حَتّٰی لَا یَلْزَمَہٗ الْمَالُ اِلَّا عِنْدَ قَبْضِ الْعَبْدِ اَوِ الْمَتَاعِ وَقَوْلُہٗ عَلَیَّ اَلْفٌ ظَاہِرٌ فِی الْاِقْرَارِ نَصٌّ فِیْ نَقْدِ الْبَلَدِ فَاِذَا قَالَ مِنْ نَقْدِ بَلَدِ کَذَا یَتَرَجَّحُ الْمُفَسَّرُ عَلَی النَّصِّ فَلَا یَلْزَمُہٗ نَقْدُ الْبَلَدِ بَلْ نَقْدُ بَلَدِ کَذَا وَعَلٰی ھٰذَا نَظَائِرُہٗ ۔

ترجمہ اور اگر کہا فلاں کے لئے مجھ پر اس غلام کے ثمن سے یا اس سامان کے ثمن سے ایک ہزار ہے، پس اس کا قول "علیّ الف" ایک ہزار لازم ہونے کے سلسلہ میں نص ہے مگر تفسیر کا احتمال باقی ہے پس اس کے قول "من ثمن ہٰذا العبد یا من ثمن ہٰذا المتاع" نے مراد کو بیان کر دیا ہے لہٰذا مفسر، نص پر راجح ہوگا حتیٰ کہ اس پر مال لازم نہ ہوگا مگر غلام یا سامان پر قبضہ کے وقت۔ اور اس کا قول "لفلان علیّ الف" اقرار میں ظاہر ہے نقدِ بلد میں نص ہے پس جب "من نقدِ بلدِ کذا" کہا تو مفسر، نص پر راجح ہوگا چنانچہ اس پر نقد بلد لازم نہ ہوگا بلکہ نقد بلد کذا، لازم ہوگا اور اسی پر اس کے نظائر ہیں۔

تشریح مصنفؒ نے مفسر کے نص پر راجح ہونے کی مثال میں فرمایا ہے کہ اگر کسی نے کہا کہ فلاں کے مجھ پر ایک ہزار درہم ہیں اس غلام کے ثمن سے یا اس سامان کے ثمن سے تو اس کلام میں "علیّ الف" ایک ہزار درہم لازم ہونے میں نص ہے کیونکہ لفظ "علیّ" الزام کے لئے وضع کیا گیا ہے اور قائل اس کو اپنے اوپر ایک ہزار لازم کرنے کے لئے لایا ہے۔ لیکن اس میں تفسیر کا احتمال باقی ہے اس طور پر کہ ایک ہزار کیوں لازم ہے اور اس کے لازم ہونے کا کیا سبب ہے، پس جب قائل نے "من ثمن ہٰذا العبد یا من ثمن ہٰذا المتاع" کہا تو اس نے اپنی مراد بیان کر دی اور بتا دیا کہ ایک ہزار غلام کا ثمن ہے یا سامان کا ثمن ہے۔ الحاصل نص کا تقاضہ یہ ہے کہ قائل پر علی الاطلاق ایک ہزار لازم ہو اور مفسر کا تقاضہ یہ ہے کہ غلام یا سامان کا عوض ہو کر ایک ہزار لازم ہو اور نص اور مفسر کے درمیان تعارض کی صورت میں چونکہ مفسر کو نص پر ترجیح ہوتی ہے اس لئے یہاں مفسر، نص پر راجح ہوگا چنانچہ مقر پر ایک ہزار اس وقت لازم ہوگا جب مقرلہٗ اس کو غلام یا سامان پر قبضہ دیگا کیونکہ ثمن قبضۂ بیع کے وقت لازم ہوتا ہے۔ مصنفؒ کہتے ہیں کہ اگر کسی نے کہا "لفلان علیّ الف" فلاں کے لئے مجھ پر ایک ہزار ہیں تو یہ کلام اقرار میں ظاہر ہوگا کیونکہ اس کلام کے سنتے ہی اقرار کے معنی سمجھ میں آجاتے ہیں، اور نقد بلد میں نص ہوگا یعنی مقر کے شہر کے سکہ کے لازم ہونے میں نص ہوگا کیونکہ مقر اپنے ہی شہر کے سکہ کو لازم کرنے کے لئے یہ کلام لایا ہے پس قائل اگر "لفلان علیّ الف" کہہ کر سکوت اختیار کر لیتا ہے تو نص پر عمل کرتے ہوئے اس پر نقدِ بلد یعنی اُسی کے شہر کا سکہ لازم ہوگا لیکن اگر اس نے "من نقد بلد کذا" کہہ کر کسی شہر کو متعین کر دیا مثلاً یوں کہا کہ مجھ پر فلاں کے لئے بخارا کے ایک ہزار سکے لازم ہیں تو اس پر بخارا کے ایک ہزار سکے لازم ہوں گے نقدِ بلد یعنی مقر کے شہر کے ایک ہزار سکے لازم نہ ہوں گے کیونکہ "من نقد بلد کذا" مفسر ہے اور مفسر کو نص پر ترجیح حاصل ہوتی ہے لہٰذا "من نقد بلد کذا"، نقد بلد کے مقابلہ میں راجح ہوگا۔ مصنفؒ کہتے ہیں کہ مفسر کو نص پر اور نص کو ظاہر پر ترجیح حاصل ہونے

کی بہت سی نظیریں ہیں جن کو یہاں ذکر نہیں کیا گیا ہے۔

وَاَمَّا الْمُحْكَمُ فَهُوَ مَا ازْدَادَ قُوَّةً عَلَى الْمُفَسَّرِ بِحَيْثُ لَا يَجُوْزُ خِلَافُهٗ اَصْلًا مِثَالُهٗ فِي الْكِتَابِ اِنَّ اللّٰهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ وَاِنَّ اللّٰهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا۔

ترجمہ اور محکم وہ ہے جو مفسر کی بہ نسبت قوت میں بڑھا ہوا ہو اس طور پر کہ اس کے خلاف بالکل جائز نہ ہو، کتاب میں اس کی مثال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر چیز کو جاننے والے ہیں اور اللہ لوگوں پر کچھ بھی ظلم نہیں کرتا ہے۔

تشریح اس عبارت میں مصنفؒ نے محکم کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ محکم وہ کلام ہے جس کی مراد مفسر کی بہ نسبت زیادہ قوی ہو اس طور پر کہ اس کے خلاف بالکل جائز نہ ہو یعنی تبدیلی اور نسخ کے ذریعہ اس کے موجب کو ترک کرنا بالکل جائز نہ ہو، یعنی محکم وہ کلام ہے کہ اس کی مراد اس قدر قوی اور مضبوط ہو کہ وہ نہ تبدیلی کا احتمال رکھتا ہو اور نہ نسخ کا۔ کتاب اللہ میں اس کی مثال اِنَّ اللّٰهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ اور اِنَّ اللّٰهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کے علم کا ہر چیز کو محیط ہونا ایسی چیز ہے جو تبدیلی اور نسخ و زوال کا احتمال نہیں رکھتا ہے، اور اللہ تعالیٰ کا ظلم سے پاک ہونا بھی ایسی چیز جو تبدیلی اور نسخ کا احتمال نہیں رکھتا ہے یہ خیال رہے کہ نسخ کا احتمال نہ ہونے کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ کلام کی ذات میں ایسے معنی موجود ہوں جو نسخ کے احتمال کو ختم کردیتے ہوں جیسے آیاتِ توحید اور آیاتِ صفات۔ دوم یہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کی وجہ سے نسخ کا احتمال منقطع ہو گیا ہو۔ اول کو محکم لعینہٖ اور ثانی کو محکم لغیرہٖ کہتے ہیں۔ یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ مصنفؒ نے محکم کی تعریف میں کہا ہے کہ اس کے خلاف بالکل جائز نہ ہو یعنی تبدیلی اور نسخ کے ذریعہ اس کے موجب کو ترک کرنا جائز نہ ہو اس سے یہ لازم آتا ہے کہ ہر وہ کلام جس کی اللہ نے خبر دی ہے محکم ہو، خواہ وہ ظاہر ہو خواہ نص ہو، خواہ مفسر ہو کیونکہ اللہ کے خبر دینے کے بعد اس کلام کی مراد میں تبدیلی اور نسخ کا کوئی احتمال نہیں ہوگا پس جب ایسا ہے تو ظاہر، نص اور مفسر بھی محکم ہوگا اس کا جواب یہ ہے کہ مصنفؒ کے کلام "لا یجوز خلافہ اصلاً" کا مطلب یہ ہے کہ کلام کی ذات کے اعتبار سے اس کے خلاف جائز نہ ہو، یعنی کلام اپنی ذات کے اعتبار تبدیلی اور نسخ کا احتمال نہ رکھتا ہو اور ظاہر، نص، مفسر اپنی ذات کے اعتبار سے تو نسخ کا احتمال رکھتے ہیں لیکن عارض کے اعتبار سے یعنی اس اعتبار سے کہ اللہ نے اس کی خبر دی ہے نسخ اور تبدیلی کا احتمال نہیں رکھتے۔ اور جب ایسا ہے تو مذکورہ اعتراض وارد نہ ہوگا۔

وَفِي الْحُكْمِيَّاتِ مَا قُلْنَا فِي الْإِقْرَارِ اِنَّهٗ لِفُلَانٍ عَلَيَّ اَلْفٌ مِنْ ثَمَنِ هٰذَا الْعَبْدِ فَاِنَّ هٰذَا اللَّفْظَ مُحْكَمٌ فِي لُزُوْمِهٖ بَدَلًا عَنْهُ وَعَلٰى هٰذَا نَظَائِرُهٗ۔

ترجمہ اور احکام شرع میں (مثال) وہ ہے جو ہم نے اقرار میں کہا ہے کہ فلاں کے لئے مجھ پر اس غلام کا ثمن ایک ہزار واجب ہے پس یہ لفظ غلام کا عوض ہو کر ایک ہزار لازم ہونے میں محکم ہے اور اسی پر اس کے نظائر (محمول) ہیں۔

تشریح احکام شرع میں محکم کی مثال ذکر کرتے ہوئے مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ محکم کی مثال وہ ہی قول ہے جو ہم نے مفسر کی مثال میں ذکر کیا ہے اور وہ قول یہ ہے کہ ایک شخص نے کسی کے لئے ایک ہزار روپیہ کا اقرار کرتے ہوئے کہا "لفلان علیّ الف من ثمن ھٰذا العبد" فلاں کے لئے مجھ پر اس غلام کا ثمن ایک ہزار روپیہ واجب ہے۔ پس اس مثال میں "علیّ الف" مختلف اسباب وجوب کا احتمال رکھتا ہے۔ یعنی یہ بھی احتمال ہے کہ ایک ہزار روپیہ قرض حسنہ کے واجب ہوں اور یہ بھی احتمال ہے کہ مقر نے غصب کے ایک ہزار روپیہ کا اقرار کیا ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ غلام کے علاوہ کسی اور مبیع کے ثمن کا اقرار کیا ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ اس غلام کے ثمن کا اقرار کیا ہو۔ الحاصل یہ قول مختلف اسباب وجوب کا احتمال رکھتا ہے لیکن جب مقر نے "من ثمن ہذا العبد" کہہ دیا تو یہ کلام غلام کا ثمن ہو کر ایک ہزار روپیہ لازم ہونے میں محکم ہو گیا اور اس کے علاوہ دوسرے تمام احتمالات ختم ہو گئے۔ مصنفؒ کہتے ہیں کہ اس کلام کی اور بہت سی نظیریں ہیں جو محکم کی مثال بن سکتی ہیں اور اس موقعہ پر ایک اعتراض کیا جا سکتا ہے وہ یہ کہ سابق میں یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ علیّ الف من ثمن ھٰذا العبد مفسر ہے اور محکم قوت میں مفسر سے بڑھا ہوا ہوتا ہے یعنی مفسر مزید علیہ اور محکم مزید ہے اور مزید اور مزید علیہ کے درمیان تغایر ہوتا ہے اور جب ان دونوں کے درمیان تغایر ہے تو من ثمن ہذا العبد جس کو مفسر کی مثال میں پیش کیا گیا تھا محکم کی مثال میں پیش کرنا کیسے درست ہوگا، یعنی من ثمن ھٰذا العبد دونوں کی مثال کیسے بن سکتا ہے اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ احکام شرع میں چونکہ مفسر اور محکم کے درمیان کوئی فرق نہیں ہوتا اس لئے مصنفؒ نے دونوں کے لئے ایک مثال ذکر فرمائی ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ من ثمن ھٰذا العبد حقیقۃً محکم نہیں ہے بلکہ نسخ کا احتمال نہ ہونے کی وجہ سے محکم کے مرتبہ میں ہے اور جب یہ قول حقیقۃً محکم نہیں ہے تو مفسر اور محکم کے درمیان تغایر کو لے کر سابقہ اعتراض بھی وارد نہ ہوگا۔

وَحُكْمُ الْمُفَسَّرِ وَالْمُحْكَمِ لُزُوْمُ الْعَمَلِ بِهِمَا لَا مُحَالَةَ۔

ترجمہ اور مفسر اور محکم کا حکم ان دونوں پر قطعی طور سے عمل کا واجب ہونا ہے۔

تشریح مصنفؒ کہتے ہیں کہ مفسر اور محکم کا حکم یہ ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کے موجَب پر قطعاً اور یقیناً عمل کرنا واجب ہے، یعنی ان دونوں میں سے ہر ایک پر عمل کرنا بھی لازم ہے اور اعتقاد اور یقین کرنا بھی لازم ہے اس جگہ یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ جب مفسر اور محکم کے درمیان تغایر ہے تو ان دونوں

میں سے ہر ایک کے حکم کو علیحدہ علیحدہ ذکر کرنا چاہئے تھا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مفسر اور محکم کے درمیان تین چیزوں میں برابری ہے۔ ایک تو یہ کہ دونوں پر عمل کرنا لازم ہے، دوم یہ کہ دونوں پر اعتقاد لازم ہے، سوم یہ کہ دونوں میں تاویل و تخصیص کا احتمال منقطع ہے۔ پس جس طرح ظاہر اور نص تاویل و تخصیص کا احتمال رکھنے میں برابر ہیں اور اس برابری کی وجہ سے دونوں کا حکم ایک ساتھ ذکر کیا گیا ہے، اسی طرح مذکورہ تین چیزوں میں برابری کی وجہ سے مفسر اور محکم کا حکم ایک ساتھ ذکر کیا گیا ہے۔

ثُمَّ لِهٰذِهِ الْاَرْبَعَةِ اَرْبَعَةٌ اُخْرٰى تُقَابِلُهَا فَضِدُّ الظَّاهِرِ الْخَفِيُّ وَضِدُّ النَّصِّ الْمُشْكِلُ وَضِدُّ الْمُفَسَّرِ الْمُجْمَلُ وَضِدُّ الْمُحْكَمِ الْمُتَشَابِهُ۔

ترجمہ پھر ان چار کے لئے دوسرے چار ہیں جو ان کے مقابل ہیں چنانچہ ظاہر کی ضد خفی ہے اور نص کی ضد مشکل ہے اور مفسر کی ضد مجمل ہے اور محکم کی ضد متشابہ ہے۔

تشریح ضد سے مراد وہ ہے جو کسی شئی کے مقابل ہو اور اس کے ساتھ ایک محل میں ایک زمانہ میں ایک جہت سے جمع نہ ہو سکتی ہو۔ اور تقابل کی چار قسمیں ہیں (۱) تقابل متنافیین یعنی نفی اور اثبات کا تقابل جیسے انسان اور لا انسان۔ (۲) تقابل متضایفین جیسے باپ اور بیٹے کے درمیان کا تقابل، (۳) تقابل ضدین یعنی دو امر وجودی ہوں اور ایک محل میں ان کا اجتماع ممتنع ہو جیسے سواد اور بیاض کا تقابل، (۴) تقابل عدم وملکہ جیسے حرکت وسکون کے درمیان کا تقابل۔ یہ خیال رہے کہ حرکت وسکون عدم وملکہ کی مثال ان حضرات کے نزدیک ہے جو سکون کی تعریف عدم حرکت کے ساتھ کرتے ہیں۔ فقہاء کی اصطلاح میں ضد کا اطلاق تقابل کی چاروں قسموں پر درست ہے۔ اس تمہید کے بعد عرض ہے کہ مذکورہ چاروں قسموں (ظاہر، نص، مفسر، محکم) کے لئے چار ضدیں (خفی، مشکل، مجمل، متشابہ) ہیں۔ یعنی جس طرح مذکورہ اقسام اصل ظہور کے متحقق ہونے کے بعد مراتب ظہور میں متفاوت ہیں اسی طرح ان کے متقابلات اصل خفاء کے ثابت ہونے کے بعد مراتب خفاء میں متفاوت ہیں پس خفی میں چونکہ ادنیٰ درجہ کا خفاء ہے اس لئے خفی اس ظاہر کا مقابل ہوگا جس میں ادنیٰ درجہ کا ظہور ہوتا ہے اور مشکل میں چونکہ خفی کی بہ نسبت زیادہ خفاء ہوتا ہے اس لئے مشکل اس نص کا مقابل ہوگا جس میں ظاہر کی بہ نسبت زیادہ ظہور ہوتا ہے اور مجمل میں چونکہ مشکل کی بہ نسبت زیادہ خفاء ہوتا ہے اس لئے مجمل اس مفسر کا مقابل ہوگا جس میں نص کی بہ نسبت زیادہ ظہور ہوتا ہے۔ اور متشابہ میں چونکہ سب سے زیادہ خفاء ہوتا ہے اس لئے متشابہ اس محکم کا مقابل ہوگا جس میں سب سے زیادہ ظہور ہوتا ہے۔

الحاصل ظاہر کی ضد خفی ہے، نص کی ضد مشکل ہے، مفسر کی ضد مجمل ہے اور محکم کی ضد متشابہ ہے۔

فَالْخَفِيُّ مَا خَفِيَ الْمُرَادُ بِهِ بِعَارِضٍ لَا مِنْ حَيْثُ الصِّيغَةِ مِثَالُهُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا فَإِنَّهُ ظَاهِرٌ فِي حَقِّ السَّارِقِ خَفِيٌّ فِي حَقِّ الطَّرَّارِ وَالنَّبَّاشِ۔

ترجمہ پس خفی وہ کلام ہے جس کی مراد کسی عارض کی وجہ سے پوشیدہ ہو نہ کہ صیغہ کے اعتبار سے۔ اس کی مثال باری تعالیٰ کے قول "والسارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیھما" میں ہے کیونکہ یہ کلام چور کے حق میں ظاہر (اور) جیب کترے اور کفن چور کے حق میں خفی ہے۔

تشریح خفی کی تعریف کرتے ہوئے مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ خفی وہ کلام ہے جس کی مراد صیغہ کے علاوہ کسی دوسرے عارض کی وجہ سے پوشیدہ ہو یعنی نفس صیغہ کے مدلول میں کوئی خفاء نہ ہو بلکہ اس کے علاوہ کسی اور چیز سے خفاء پیدا ہوا ہو۔ مصنفؒ نے خفی کی تین مثالیں ذکر کی ہیں، پہلی مثال باری تعالیٰ کا قول "السارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیھما" ہے۔ مطلب یہ ہے کہ چور مرد ہو یا عورت ہو ثبوت ملنے پر اس کا ایک ہاتھ کاٹ دو۔ یہ آیت چور کے حق میں تو ظاہر ہے البتہ جیب کترے اور کفن چور کے حق میں خفی ہے، یعنی یہ آیت اپنے مفہوم لغوی اور مفہوم شرعی میں ظاہر ہے یعنی سرقہ کے لغوی معنی چوری کرنا بھی ظاہر ہیں اور اس کا شرعی مفہوم یعنی چور کا ہاتھ کاٹنے کے واجب ہونے کے سلسلہ میں بھی یہ آیت ظاہر ہے اور طرار اور نباش کے حق میں خفی اس لئے ہے کہ ان دونوں کے حق میں سرقہ کا حکم پوشیدہ ہے اور یہ پوشیدگی ایسے عارض کی وجہ سے ہے جو عارض خود طرار اور نباش میں موجود ہے اور وہ عارض یہ ہے کہ اہل زبان ان دونوں کو سارق کے علاوہ دوسرے ناموں کے ساتھ خاص کرتے ہیں، یعنی جیب کترے کو طرار اور کفن چور کو نباش کہتے ہیں۔ اگر جیب کترا اور کفن چور چور ہی ہوتے تو ان دونوں کے لئے بھی سارق کا لفظ استعمال ہوتا۔ طرار اور نباش کا لفظ استعمال نہ ہوتا۔ پس جیب کترے کے لئے طرار اور کفن چور کے لئے نباش کے لفظ کا استعمال ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ دونوں سارق نہیں ہیں اور جب یہ دونوں سارق نہیں ہیں تو ان پر سارق کا حکم بھی جاری نہ ہونا چاہیے حالانکہ طرار پر سارق کا حکم جاری کیا جاتا ہے۔ الغرض ان دونوں کے حق میں سارق کا حکم مخفی اور پوشیدہ ہے پس ان دونوں کا حکم دریافت کرنے کے لئے جب غور و فکر کیا گیا تو معلوم ہوا کہ جیب کترے کا سارق کے علاوہ دوسرا نام یعنی طرار اس لئے رکھا گیا ہے کہ سرقہ کی بہ نسبت طر کے معنی زائد ہیں کیونکہ سرقہ کے معنی ہیں چپکے سے کسی کے ایسے مال کو لے لینا جو مال محترم ہو، یعنی وہ مال متقوم ہو اور شرعاً قابل انتفاع ہو اور محفوظ ہو اور کم از کم دس درہم کی مقدار ہو چنانچہ اگر کسی نے کسی مسلمان کی شراب چوری کی تو اس چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ شراب اگرچہ مال متقوم ہے لیکن شرعاً قابل انتفاع نہیں ہے۔ اور اگر کسی نے غیر محفوظ کھیت سے اناج چوری کر لیا تو اس چور کا بھی ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ اس نے غیر محفوظ مال لیا ہے۔ اور دس درہم سے کم چوری کرنے پر بھی قطع ید نہ ہوگا کیونکہ قطع ید

کے لئے کم ازکم دس درہم کا چوری کرنا ضروری ہے۔ الحاصل سرقہ کے معنی ہیں چپکے سے کسی کے ایسے مال کو لے لینا جو مالِ محترم ہو، محفوظ ہو اور کم ازکم دس درہم کی مقدار ہو۔ اور طرّ کے معنی ہیں ایسا مال جس کا مالک بیدار ہو اور اُس مال کی حفاظت کا ارادہ رکھتا ہو مگر مالک کی ذراسی غفلت سے اس کو اچک لیا ہو۔ اور کفن چور کا سارق کے علاوہ دوسرا نام یعنی نباش اس لئے رکھا گیا ہے کہ کفن چور میں سرقہ کے معنی ناقص ہیں کیونکہ چور دفن کے بعد اُن مُردوں کا کفن چوری کرتا ہے جو اپنے مال کی حفاظت کا ارادہ نہیں رکھتے ہیں یعنی کفن چور، مالِ غیر محفوظ کو لیتا ہے اور سارق مالِ محفوظ کو لیتا ہے۔ اور مالِ غیر محفوظ کو لینا مالِ محفوظ لینے کی بہ نسبت چونکہ کمتر اور ناقص ہے اس لئے نباش کے معنی سارق کے معنی کی بہ نسبت ناقص اور کمتر ہوں گے۔

الحاصل طرار کے معنی سارق کے معنی سے زائد اور نباش کے معنی سے ناقص ہیں، پس طرار جس کے معنی سارق کے معنی سے زائد ہیں اس میں بطریق دلالت النص سارق کا حکم ثابت کیا گیا ہے اور یہ کہا گیا ہے کہ سرقہ کا حکم یعنی قطعِ ید جب ادنیٰ یعنی سارق میں ثابت ہے تو اعلیٰ یعنی طرار میں بدرجۂ اولیٰ ثابت ہوگا، یعنی جب چھوٹے مجرم کی یہ سزا ہے تو بڑے مجرم کی یہ سزا بدرجۂ اولیٰ ہوگی۔ اور نباش میں سارق کے معنی چونکہ کم ہیں اس لئے یہ شبہ ہوگا کہ سارق کی سزا یعنی قطعِ ید کا نباش مستحق ہے یا نہیں اور یہ بات مسلّم ہے کہ شبہ کی وجہ سے حد ساقط ہو جاتی ہے لہذا نباش کے حق میں حدِ سرقہ ساقط ہو جائے گی اور نباش پر قطعِ ید کا حکم نہیں لگایا جائے گا۔

وَكَذٰلِكَ قَوْلُهٗ تَعَالٰى اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِيْ ظَاهِرٌ فِيْ حَقِّ الزَّانِيْ خَفِيٌّ فِيْ حَقِّ اللُّوْطِيِّ وَلَوْ حَلَفَ لَا يَاْكُلُ فَاكِهَةً كَانَ ظَاهِرًا فِيْمَا يَتَفَكَّهُ بِهٖ خَفِيًّا فِيْ حَقِّ الْعِنَبِ وَالرُّمَّانِ۔

ترجمہ اور اسی طرح باری تعالیٰ کا قول " الزانیۃ والزانی " زانی کے حق میں ظاہر ہے (اور) لوطی کے حق میں خفی ہے اور اگر قسم کھائی کہ فاکہہ (میوہ) نہیں کھائے گا تو یہ ان چیزوں میں ظاہر ہوگا جن سے تفکّہ کرتا ہے (اور) انگور اور انار کے حق میں خفی ہوگا۔

تشریح مصنفؒ نے خفی کی دوسری مثال میں باری تعالیٰ کا قول " الزانیۃ والزانی " الآیۃ پیش کیا ہے یہ آیت زانی کے حق میں ظاہر ہے یعنی صاحبِ زبان جب اس آیت کو سنے گا تو فوراً سمجھ جائے گا کہ زانی مرد ہو یا عورت ہو اس کی سزا یہ ہے کہ اس پر حدِ زنا جاری کی جائے، یعنی اگر وہ غیر محصن ہیں تو ان کو سو سو کوڑے مارے جائیں، لیکن لوطی کے حق میں خفی ہے اور خفاء کی وجہ یہ ہے کہ اہلِ زبان قومِ لوط کے عمل کرنے والے کو زانی کے ساتھ موسوم نہیں کرتے ہیں بلکہ اس کے علاوہ دوسرے نام کے ساتھ یعنی لوطی موسوم کرتے ہیں، پس قومِ لوط کے عمل کرنے والے کو زانی نہ کہنا اور اس کے لئے لفظ زانی استعمال نہ کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ قومِ لوط کا عمل کرنے والا زانی نہیں ہے اور جب یہ شخص زانی نہیں ہے تو اس پر زنا کا حکم بھی جاری نہ ہونا چاہئے۔

الحاصل لوطی کے حق میں زانی کا حکم مخفی ہے، پس اس خفاء کو دور کرنے کے لئے اور لوطی کا حکم معلوم کرنے کے لئے ہم نے غور و فکر کیا تو یہ بات معلوم ہوئی کہ قوم لوط کے عمل کرنے والے کا دوسرا نام یعنی لوطی اس لئے رکھا گیا ہے کہ لواطت کے معنی زنا کے معنی کی بہ نسبت ناقص اور کمتر ہیں اور لواطت کے معنی زنا کی بہ نسبت ناقص اس لئے ہیں کہ زنا ایسی شہوت کے نتیجہ میں موجود ہوتا ہے جو طرفین (زانی اور مزنیہ) کی طرف سے پائی جاتی ہے، اور لواطت ایسی شہوت کے نتیجہ میں موجود ہوتی ہے جو فاعل کی طرف سے پائی جاتی ہے اور رہا مفعول تو اس کو ابتداءً اس عمل کی طرف کوئی رغبت نہیں ہوتی بلکہ ایک گونہ نفرت ہوتی ہے اور جب ایسا ہے تو زنا کا وجود زیادہ ہوگا کیونکہ اس کے دواعی زیادہ ہیں اور لواطت کے دواعی چونکہ قاصر اور کم ہیں اس لئے لواطت کا وجود بھی قاصر اور کم ہوگا، پس جب لواطت کے معنی زنا کی بہ نسبت کم ہیں تو اس میں یہ شبہ ہوگا کہ لوطی زانی کی سزا کا مستحق ہے یا نہیں اور یہ بات مسلّم ہے کہ شبہ کی وجہ سے حد ساقط ہو جاتی ہے لہٰذا لوطی کے حق میں حدِ زنا ساقط ہو جائے گی اور اس پر حدِ زنا جاری نہ ہوگی۔ خادم کی یہ تشریح حضرت امام اعظم ابوحنیفہؒ کے مذہب کے مطابق ہے ورنہ حضرت کے دونوں تلمیذ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ لوطی پر بھی حدِ زنا واجب کرتے ہیں اور دلیل یہ دیتے ہیں کہ لواطت میں زنا کی بہ نسبت معنی کم نہیں ہیں بلکہ زیادہ ہیں۔ کیونکہ محلِ حرام میں شہوت کا پورا کرنا تو زنا اور لواطت دونوں جگہ موجود ہے مگر لواطت جس محل میں کی جاتی ہے وہ محل تنگ ہے اور نجاست کی جگہ ہے اور زنا جس محل میں کیا جاتا ہے وہاں یہ دونوں باتیں نہیں ہیں اور جب ایسا ہے تو لواطت کی حرمت زنا کی حرمت سے اغلظ اور آکد ہوگی اور جب لواطت کی حرمت زنا کی حرمت سے اغلظ اور آکد ہے تو لوطی پر بدرجۂ اولیٰ حدِ زنا جاری ہوگی۔

خفی کی تیسری مثال یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھا کر کہا "وَاللّٰہِ لَا آکُلُ فَاکِھَۃً" بخدا میں میوہ نہیں کھاؤں گا تو یہ کلام ان پھلوں میں ظاہر ہوگا جن سے لذت حاصل کرنا مقصود ہوتا ہے غذاء حاصل کرنا مقصود نہیں ہوتا یعنی ان کے کھانے سے تو بلاشبہ حانث ہو جائیگا لیکن انگور اور انار کے حق میں یہ کلام خفی ہوگا۔ چنانچہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ان دونوں کے کھانے سے حانث نہیں ہوگا کیونکہ فاکہہ ماخوذ ہے تفکّہ سے اور تفکّہ کے معنی ہیں تنعم اور لذت حاصل کرنا اور تنعم اور لذت حاصل کرنا غذاء سے زائد چیز ہے کیونکہ غذاء سے قوام بدن متعلق ہوتا ہے اور جس چیز سے قوام بدن متعلق ہوتا ہے اس کو عرفاً تنعم نہیں کہا جاتا۔ الحاصل فاکہہ وہ چیز کہلاتی ہے جو تنعم اور لذت کے لئے کھائی جاتی ہو غذاء حاصل کرنے کے لئے نہ کھائی جاتی ہو۔ اور رہا انگور، تو اس سے چونکہ قوام بدن واقع ہوتا ہے اس لئے اس میں غذاء کی بھرپور صلاحیت ہوگی اور رہا انار تو اس میں چونکہ دواء کے معنی ہیں اس لئے وہ بھی کبھی کبھی قوام بدن اور بقاء بدن کے لئے کھایا جاتا ہے اور جب ایسا ہے تو ان دونوں میں تفکّہ کے معنی ناقص ہوں گے اور جب ان دونوں میں تفکّہ کے معنی ناقص ہیں تو ان دونوں کے حق میں فاکہہ مخفی ہو گیا لہٰذا یہ دونوں مذکورہ حلف "واللّٰہ لا آکل فاکہۃ" میں داخل نہ ہوں گے اور حالف ان دونوں کے کھانے سے حانث نہ ہوگا۔

حضرت امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ انگور اور انار کے حق میں فاکہہ اس لئے مخفی ہوا ہے

کہ ان دونوں میں تنعم دوسرے فواکہ کے مقابلہ میں زائد ہے یعنی دوسرے فواکہ میں صرف تنعم ہے اور ان دونوں میں غذا کے ساتھ ساتھ تنعم بھی پایا جاتا ہے اور جب ایسا ہے تو یہ دونوں مذکورہ حلف کے تحت ضرور داخل ہونگے اور حالف ان دونوں کے کھانے سے ضرور حانث ہوگا۔

وَحُكْمُ الْخَفِيِّ وُجُوْبُ الطَّلَبِ حَتّٰى يَزُوْلَ عَنْهُ الْخِفَاءُ ـ

ترجمہ اور خفی کا حکم طلب کا واجب ہونا ہے تاکہ اس سے خفاء زائل ہوجائے۔

تشریح خفی کا حکم یہ ہے کہ اس میں یہ طلب کیا جائے کہ لفظ کے معانی اور محتملات کیا ہیں اور یہ طلب اس لئے کیا جائے گا تاکہ یہ معلوم ہوجائے کہ کلام کی مراد کس سبب سے پوشیدہ ہے آیا اس لئے کہ خفی کے معنی ظاہر کے معنی سے زائد ہیں یا اس لئے کہ اس کے معنی ظاہر کے معنی سے کم ہیں۔ پس اس طلب کے بعد خفی کی مراد ظاہر ہوجائے گی۔ چنانچہ زیادتی معنی کی صورت میں وہی حکم لگایا جائے گا جو حکم ظاہر پر لگایا جاتا ہے اور نقصان معنی کی صورت میں خفی پر ظاہر کا حکم نہیں لگایا جائیگا جیساکہ سابق میں مثالوں سے واضح کیا جاچکا ہے۔

وَاَمَّا الْمُشْكِلُ فَهُوَ مَا ازْدَادَ خَفَاءً عَلَى الْخَفِيِّ كَاَنَّهُ بَعْدَ مَا خَفِيَ عَلَى السَّامِعِ حَقِيْقَتُهُ دَخَلَ فِيْ اَشْكَالِهِ وَاَمْثَالِهِ حَتّٰى لَا يُنَالَ الْمُرَادُ اِلَّا بِالطَّلَبِ ثُمَّ بِالتَّاَمُّلِ حَتّٰى يَتَمَيَّزَ عَنْ اَمْثَالِهِ ـ

ترجمہ اور بہرحال مشکل سو وہ کلام ہے جس میں خفی کی بہ نسبت خفاء زائد ہو گویا کہ وہ اس کے بعد کہ سامع پر اس کی حقیقت مخفی ہوگئی اپنے ہم شکل اور امثال میں داخل ہوگیا حتی کہ مراد حاصل نہ ہوگی مگر طلب سے پھر غور وفکر کرنے سے یہاں تک کہ وہ اپنے امثال سے ممتاز ہوجائے۔

تشریح مشکل، اَشْكَلَ الشَّیُٔ سے ماخوذ ہے یہ اس وقت بولا جاتا ہے جب کوئی شئی اپنی ہم شکل اور ہم مثل چیزوں میں داخل ہوجائے جیسے اَحْرَمَ اس وقت بولا جاتا ہے جب کوئی شخص حرم میں داخل ہوجائے اور اَشْتٰی اس وقت بولا جاتا ہے جب کوئی شخص شتاء (سردی کے موسم) میں داخل ہوجائے۔ یا مشکل اس اشکل سے ماخوذ ہے جس کے معنی دشوار ہونے کے ہیں، چونکہ سامع پر مشکل کے معنی تک پہنچنا دشوار ہوتا ہے اس لئے مشکل کو مشکل کہتے ہیں۔ اور فقہاء کی اصطلاح میں مشکل وہ کلام ہے جس میں خفی کی بہ نسبت خفاء زائد ہو، یعنی اولاً تو اس کلام کی مراد سامع پر مخفی ہو پھر وہ اپنی ہم شکل اور ہم مثل چیزوں میں داخل ہوجائے یہاں تک کہ اس کی مراد طلب اور تأمل کے بغیر حاصل نہ ہوسکتی ہو یعنی اولاً تو اس کلام کے تمام معانی اور محتملات کو دریافت کیا جائے گا پھر ان میں یہ غور وفکر کیا جائیگا کہ یہاں کون سے معنی مراد ہیں، پس خفی کی مراد معلوم کرنے کے لئے چونکہ صرف طلب

کافی ہے اور مشکل کی مراد معلوم کرنے کے طلب کے بعد تأمل بھی ضروری ہے اس لئے مشکل کا خفاء خفی کے خفاء سے زائد ہوگا چنانچہ خفی اُس آدمی کے مرتبہ میں ہے جو اپنا لباس اور ہیئت تبدیل کئے بغیر بہانہ کرکے کسی کمرے میں چھپ گیا ہو کیونکہ اس آدمی کو دریافت کرنے کے لئے صرف طلب کرنا اور ڈھونڈنا کافی ہے طلب کرنے کے بعد جب شخص مل جائے گا تو شناخت کرنے کے لئے تأمل اور غور و فکر کی ضرورت نہ ہوگی۔ اور مشکل اس آدمی کے مرتبہ میں ہے جو اپنا لباس اور ہیئت تبدیل کرکے اپنے ہم شکل لوگوں کے ساتھ کسی کمرے میں چھپ گیا ہو کیونکہ اس آدمی کو دریافت کرنے کے لئے اولاً تو اس کو ڈھونڈنا پڑے گا کہ کہاں ہے اسکے بعد اسکے ہم شکلوں سے ممتاز کرنے کے لئے غور و فکر کرنا پڑے گا۔

وَنَظِيرُهُ فِي الْأَحْكَامِ حَلَفَ لَا يَأْتَدِمُ فَإِنَّهُ ظَاهِرٌ فِي الْخَلِّ وَالدِّبْسِ فَإِنَّمَا هُوَ مُشْكِلٌ فِي اللَّحْمِ وَالْبَيْضِ وَالْجُبْنِ حَتَّى يُطْلَبَ فِي مَعْنَى الْإِئْتِدَامِ ثُمَّ يُتَأَمَّلَ أَنَّ ذٰلِكَ الْمَعْنٰى هَلْ يُوجَدُ فِي اللَّحْمِ وَالْبَيْضِ وَالْجُبْنِ أَمْ لَا۔

ترجمہ اور احکام شرع میں اس کی نظیر یہ ہے کہ قسم کھائی کہ وہ ادام (سالن) نہیں کھائیگا پس یہ سرکہ اور کھجور کے شیرہ میں ظاہر ہے اور گوشت اور انڈے اور پنیر میں مشکل ہے یہاں تک کہ ایتدام کے معنی کو طلب کرے پھر غور کرے کہ یہ معنی کیا گوشت انڈہ اور پنیر میں موجود ہیں یا نہیں؟

تشریح مصنفؒ فرماتے ہیں کہ احکام شرع میں مشکل کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے قسم کھا کر یوں کہا "واللہ لا آتدم"، بخدا میں ادام (سالن) نہیں کھاؤں گا۔ یہ کلام سرکہ اور کھجور کے شیرہ میں تو ظاہر ہے لیکن بھنے ہوئے گوشت، انڈے اور پنیر میں مشکل ہے، چونکہ پہلے تو ایتدام کے معنی دریافت کئے جائیں گے اور پھر اس بارے میں غور کیا جائیگا کہ وہ معنی گوشت، انڈہ اور پنیر میں موجود ہیں یا نہیں۔ سرکہ اور کھجور کے شیرہ میں یہ کلام اس لئے ظاہر ہے کہ ادام، موادمت سے ماخوذ ہے اور موادمت کے معنی موافقت کے ہیں اور ادام (سالن) کی روٹی کے ساتھ موافقت اس وقت ہوگی جب روٹی اور سالن میں کامل درجہ کا اختلاط اور امتزاج ہو۔ اور روٹی سالن میں رنگ جاتی ہو اور ڈوب جاتی ہو۔ اسی وجہ سے ادام کی تعریف یہ کی جاتی ہے کہ ادام وہ چیز ہے جس کو روٹی کے تابع بنا کر کھایا جاتا ہو اور روٹی اس میں رنگ جاتی ہو اور ڈوب جاتی ہو۔ اور جس کو بغیر روٹی کے مستقل طور پر کھایا جاتا ہو اس کو ادام نہیں کہا جاتا ہے۔ پس سرکہ اور کھجور کے شیرہ میں یہ بات چونکہ پورے طور پر پائی جاتی ہے اس لئے ان دونوں میں یہ کلام ظاہر ہوگا۔ اور بھنے ہوئے گوشت اور انڈے اور پنیر میں یہ بات چونکہ نہیں پائی جاتی ہے اس لئے ان تینوں میں یہ کلام مشکل ہوگا۔ چنانچہ حضرت امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ مذکورہ قسم کے بعد اگر حالف نے بھنا ہوا گوشت یا انڈہ یا پنیر کھالیا تو وہ حانث نہ ہوگا۔ اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ

حانث ہو جائے گا۔ وہ کہتے ہیں کہ جس چیز کو روٹی کے ساتھ کھایا جا سکتا ہو وہ روٹی کے موافق ہے۔ پس بھنے ہوئے گوشت، انڈے اور پنیر کو چونکہ روٹی کے ساتھ کھایا جا سکتا ہے اس لئے یہ چیزیں بھی روٹی کے موافق ہونگی اور جب یہ چیزیں روٹی کے موافق ہیں تو ان چیزوں میں ادام کے معنی موجود ہیں اور جب ان چیزوں میں ادام کے معنی موجود ہیں تو ان چیزوں کے کھانے سے بھی حالف حانث ہو جائے گا۔ نیز آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "سید ادام اھل الجنۃ اللحم" جنتیوں کا سب سے اعلیٰ سالن گوشت ہے۔ اس حدیث میں گوشت پر ادام کا اطلاق کیا گیا ہے۔ امام صاحبؒ کی طرف سے یہ جواب دیا جا سکتا ہے کہ مذکورہ چیزوں کو روٹی کے ساتھ موافقت تو حاصل ہے لیکن کامل درجہ کی موافقت حاصل نہیں ہے، کامل درجہ کی موافقت اس وقت حاصل ہوگی جب روٹی اور ادام میں اختلاط ہو اور روٹی اس میں رنگ جاتی ہو اور ڈوب جاتی ہو۔ اور حدیث کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث آخرت سے متعلق ہے اور ہماری گفتگو دنیا سے متعلق ہے لہٰذا اس حدیث سے استدلال کرنا درست نہ ہوگا۔

ثُمَّ فَوْقَ الْمُشْكِلِ الْمُجْمَلُ وَهُوَ مَا احْتَمَلَ وُجُوْهًا فَصَارَ بِحَالٍ لَا يُوْقَفُ عَلَى الْمُرَادِ بِهٖ إِلَّا بِبَيَانٍ مِنْ قِبَلِ الْمُتَكَلِّمِ۔

ترجمہ پھر مشکل سے بڑھ کر مجمل ہے اور مجمل وہ کلام ہے جو چند صورتوں کا احتمال رکھتا ہو پس وہ ایسے حال میں ہو گا جس کی مراد پر متکلم کی طرف سے بیان کے بغیر واقفیت نہیں ہو سکتی ہے۔

تشریح مفسر کی ضد مجمل ہے اور مجمل اجمل علیہم الامر سے ماخوذ ہے یہ اس وقت بولا جاتا ہے جب لوگوں پر معاملہ مشتبہ ہو جائے۔ مصنفؒ نے کہا ہے کہ مجمل، خفاء میں مشکل سے بڑھ کر ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ مشکل کی مراد طلب اور تأمل کے بعد معلوم ہو جاتی ہے لیکن مجمل کی مراد طلب اور اس کے بعد تأمل سے معلوم نہیں ہوتی ہے بلکہ مجمل یعنی متکلم کے بیان کرنے سے معلوم ہو سکتی ہے۔ چنانچہ مصنفؒ نے مجمل کی تعریف بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ مجمل وہ کلام ہے جو چند صورتوں کا احتمال رکھتا ہو اور اس کی مراد پر بغیر متکلم کے بیان کے واقف ہونا ممکن نہ ہو۔ یہ بھی خیال رہے کہ مجمل متکلم کے جس بیان کا محتاج ہوتا ہے اس بیان کی تین صورتیں ہیں: (۱) بیان شافی اور قطعی جیسے صلوٰۃ اور زکوٰۃ کہ یہ دونوں مجمل ہیں لیکن صاحب شریعت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اقوال و افعال کے ذریعہ ان دونوں کو قطعی طور پر ایسی تفصیل کے ساتھ بیان فرمایا ہے کہ اس میں کوئی شبہ باقی نہیں رہا۔ ایسے شافی اور قطعی بیان کے بعد مجمل مفسر ہو جائے گا۔ (۲) بیان شافی غیر قطعی، یعنی بیان شافی تو ہو مگر قطعی نہ ہو بلکہ ظنی ہو جیسے مسح راس کے سلسلہ میں باری تعالیٰ نے فرمایا ہے "وامسحوا برؤسکم" اور بار تبعیض کے لئے ہے لہٰذا بعض راس کے مسح کے حق میں یہ آیت مجمل ہوگی، یعنی آیت سے یہ تو معلوم ہوتا ہے کہ بعض راس کا مسح فرض ہے لیکن یہ معلوم نہیں ہوتا کہ بعض راس سے کتنی مقدار مراد ہے۔ پس حدیث مغیرہ بن شعبہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم

نے اپنے سر کے اگلے چوتھائی حصہ پر مسح کیا ہے نے بعض رأس کے مسح کے سلسلہ میں جو اجمال تھا اس کو دور کر دیا ہے مگر حدیثِ مغیرہ خبرِ واحد ہونے کی وجہ سے چونکہ مفید ظن ہے اس لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے یہ بیان شافی تو ہوگا لیکن ظنی ہوگا۔ ایسے شافی اور ظنی بیان کے بعد مجمل، مؤول ہو جاتا ہے۔ (۳) بیان شافی نہ ہو، بیانِ غیر شافی کے بعد مجمل، مشکل ہو جاتا ہے یعنی اجمال کے حیز سے نکل کر اشکال کے حیز میں داخل ہو جاتا ہے۔ اس صورت میں مجمل کا وہی حکم ہوگا جو مشکل کا ہے یعنی طلب پھر اس کے بعد تأمل۔ اس کی مثال خود مصنفؒ نے ذکر کی ہے۔ اگلی عبارت میں ملاحظہ فرمائیے۔

وَنَظِيْرُهٗ فِي الشَّرْعِيَّاتِ قَوْلُهٗ تَعَالٰى حَرَّمَ الرِّبٰوا فَاِنَّ الْمَفْهُوْمَ مِنَ الرِّبٰوا هُوَ الزِّيَادَةُ مُطْلَقَةً وَهِيَ غَيْرُ مُرَادَةٍ بَلِ الْمُرَادُ الزِّيَادَةُ الْخَالِيَةُ عَنِ الْعِوَضِ فِي بَيْعِ الْمُقَدَّرَاتِ الْمُتَجَانِسَةِ وَاللَّفْظُ لَا دَلَالَةَ لَهٗ عَلٰى هٰذَا فَلَا يُنَالُ الْمُرَادُ بِالتَّأَمُّلِ۔

ترجمہ اور اس کی نظیر احکام شرع میں باری تعالیٰ کا قول "حرّم الربٰوا" ہے کیونکہ ربٰوا کا مفہوم مطلقاً زیادتی ہے اور وہ غیر مراد ہے بلکہ وہ زیادتی مراد ہے جو کیلات اور موزونات کو اپنے ہم جنس کے عوض کی بیع میں عوض سے خالی ہو اور لفظ ربا اس مخصوص زیادتی پر دلالت نہیں کرتا ہے لہٰذا مراد تأمل کے ذریعہ حاصل نہ ہوگی۔

تشریح مصنفؒ نے احکام شرع میں مجمل کی مثال بیان کرتے ہوئے آیت "حرّم الربٰوا" پیش کی ہے یعنی حرّم الربٰوا میں ربا مجمل ہے اس طور پر کہ ربا کے معنی مطلقاً زیادتی ہے اور یہ بات طے شدہ ہے کہ ہر زیادتی حرام نہیں ہے کیونکہ بیع کو زیادتی اور نفع کے لئے ہی مشروع کیا گیا ہے۔ الحاصل ہر زیادتی حرام نہیں ہے بلکہ بعض صورتوں میں حرام ہے اور بعض میں حلال ہے۔ اسی کو مصنفؒ نے یوں فرمایا ہے کہ ہماری مراد مطلقاً زیادتی نہیں ہے بلکہ وہ زیادتی مراد ہے جو اس وقت عوض سے خالی ہو جبکہ ملکیت یا موزونات کو ان کے ہم جنس کے عوض فروخت کیا گیا ہو اور یہ مراد یعنی ایسی زیادتی جو عوض سے خالی ہو نہ ربا کے معانی طلب کرنے سے معلوم ہو سکتی ہے اور نہ ہی تأمل اور غور و فکر کرنے سے معلوم ہو سکتی ہے اور جب ایسا ہے تو اس زیادتی کے سلسلہ میں جس کو قرآن نے حرام قرار دیا ہے لفظ ربا مجمل ہوگا، پس اس اجمال کو دور کرنے کے لئے اور معنی مرادی کو بیان کرنے کے لئے صاحب شریعت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلاً بمثلٍ يداً بيدٍ والفضل ربٰوا" یعنی ان چھ چیزوں میں سے اگر کسی چیز کو اس کی ہم جنس کے عوض فروخت کیا جائے تو دونوں عوض برابر ہوں دونوں پر مجلس عقد میں قبضہ ہو اگر کسی جانب میں زیادتی ہوگی تو وہ ربا کہلائے گا اور شرعاً حرام ہوگا۔ اس حدیث سے چھ چیزوں کا حال تو معلوم ہو گیا لیکن ان کے علاوہ کا حال معلوم نہیں ہو سکا، اسی لئے حضرت عمرؓ نے فرمایا تھا کہ رسول اللہ

صلی اللہ علیہ وسلم دنیا سے تشریف لے گئے اور رباسے متعلق تشفی بخش وضاحت نہیں فرمائی۔ الحاصل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ بیان غیر شافی ہے لہذا مذکورہ چھ چیزوں میں ربا کا حکم مؤول ہوگا اور ان کے علاوہ میں مشکل ہوگا اور مشکل میں چونکہ طلب اور تامل کی ضرورت پڑتی ہے اس لئے علماء مجتہدین نے تامل اور غور و فکر کر کے ربا کی علت کا استنباط کیا ہے چنانچہ حضرت امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ ربا کی علت قدر (کیل اور وزن) مع الجنس ہے اور شوافع نے کہا ہے کہ ربا کی علت مطعومات میں طعمیت اور اثمان میں ثمنیت ہے اور مالکیہ نے کہا ہے کہ ربا کی علت سونے چاندی میں نقدیت اور غیر نقود میں ادخار اور اقتیات (ذخیرہ اندوزی کرنا اور روزی بنانا) ہے۔

ثُمَّ فَوْقَ الْمُجْمَلِ فِي الْخِفَاءِ الْمُتَشَابِهُ مِثَالُ الْمُتَشَابِهِ الْحُرُوْفُ الْمُقَطَّعَاتُ فِي أَوَائِلِ السُّوَرِ وَحُكْمُ الْمُجْمَلِ وَالْمُتَشَابِهِ اِعْتِقَادُ حَقِّيَّةِ الْمُرَادِ بِهٖ حَتّٰى يَأْتِيَ الْبَيَانُ۔

ترجمہ پھر خفاء میں مجمل سے بڑھ کر متشابہ ہے، متشابہ کی مثال اوائل سور میں حروف مقطعات ہیں اور مجمل اور متشابہ کا حکم اس کی مراد کے حق ہونے پر اعتقاد رکھنا ہے یہاں تک کہ بیان آجائے۔

تشریح مصنفؒ کہتے ہیں کہ خفاء میں مجمل سے بڑھ کر متشابہ ہے۔ یعنی آخری درجہ کا خفاء متشابہ میں ہوتا ہے لہذا متشابہ اس محکم کی ضد ہوگا جس میں آخری درجہ کا ظہور ہوتا ہے۔ فقہاء کی اصطلاح میں متشابہ وہ کلام ہے جس کی مراد کو حاصل کرنے کی کوئی راہ اور امید موجود نہ ہو حتیٰ کہ امت مسلمہ سے اس کی مراد کو طلب کرنے کا حکم بھی ساقط ہو گیا ہے، یعنی امت مسلمہ پر متشابہات کی مراد کو معلوم کرنا اور اس کو طلب کرنا واجب نہیں ہے بلکہ باری تعالیٰ کے ارشاد "فاما الذین فی قلوبهم زیغ فیتبعون ماتشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاویله" کی وجہ سے ناجائز ہی معلوم ہوتا ہے۔ الحاصل جس کلام کی مراد کے معلوم ہونے کی امید منقطع ہو جائے اور اس کی مراد کو حاصل کرنے کی کوئی راہ موجود نہ ہو تو وہ کلام متشابہ کہلاتا ہے۔ متشابہ کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جس کے معنی بالکل معلوم نہ ہوں نہ لغوی معنی معلوم ہوں اور نہ مرادی معنی معلوم ہوں جیسے مقطعات قرآن، دوم یہ کہ متشابہ کے لغوی معنی تو معلوم ہوں لیکن مرادی معنی معلوم نہ ہوں، کیونکہ متشابہ کے لغوی اور ظاہری معنی محکم کے خلاف ہیں جیسے ید اللہ، وجہ اللہ، الرحمٰن علی العرش استوىٰ ان آیات میں لفظ ید، وجہ اور استوىٰ کے لغوی معنی (ہاتھ، چہرہ، سیدھے ہو کر بیٹھنا) تو معلوم ہیں لیکن ان چیزوں سے اللہ تعالیٰ کی کیا مراد ہے یہ معلوم نہیں ہے، کیونکہ ان کے ظاہری اور لغوی معنی محکم کے خلاف ہیں اس لئے کہ آیت "لیس کمثله شیئ" اس بارے میں محکم ہے کہ مخلوق کی کوئی چیز خالق کے مثل نہیں ہے۔ اس آیت محکمہ سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ ان متشابہات میں انسان کے ہاتھ کی طرح ہاتھ، انسان کے چہرے کی طرح چہرہ، اور انسان کے بیٹھنے کی طرح بیٹھنا مراد نہیں ہے بلکہ ان سے اللہ تعالیٰ کی مراد کچھ اور ہے جس کا یقینی اور قطعی علم صرف اللہ کو ہے ہمکو اس کا یقینی علم نہیں ہے۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ مجمل اور متشابہ کا حکم یہ ہے کہ اس کی مراد کے حق ہونے کا اعتقاد ہو یہاں تک کہ بیان آجائے یا تو دنیا میں جیسے مجمل میں، یا آخرت میں جیسے متشابہ میں۔ یعنی اس بات کا اعتقاد ہو کہ مجمل اور متشابہ سے اللہ تعالیٰ نے جس معنی کا ارادہ فرمایا ہے وہ حق اور واقع کے مطابق ہے اگرچہ ہمیں اس کا علم نہیں ہے اور مجمل اور متشابہ کی مراد پر اعتقاد رکھنا اس لئے ضروری ہے کہ کلام مجمل اور کلام متشابہ حکیم (باری تعالیٰ) سے صادر ہوا ہے، لہٰذا اس کے کوئی لطیف معنی ضرور ہوں گے اور حکیم چونکہ مہمل کے ساتھ خطاب نہیں کرتا ہے اس لئے کلام مجمل اور متشابہ مہمل نہ ہوگا، بلکہ اس کے کوئی نہ کوئی معنی ضرور ہوں گے۔ یہ خیال رہے کہ بیان سے پہلے ان کی مراد کا معلوم نہ ہونا امت کے ساتھ خاص ہے ورنہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان کی مراد سے واقف تھے اور دلیل اس پر یہ ہے کہ اگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی ان کی مراد معلوم نہ ہو تو ان کے ساتھ آپ کو خطاب کرنے کا فائدہ باطل ہو جائے گا اور العیاذ باللہ مہمل کے ساتھ اللہ تعالیٰ کا خطاب کرنا لازم آئے گا جیسے کسی حبشی کا عربی کے ساتھ حبشی زبان میں کلام کرنا در انحالیکہ عربی حبشہ کی زبان سے واقف نہ ہو، پس جس طرح تکلم بالمہمل اور تکلم بالزنجی مع العربی باطل ہے اسی طرح نبی کے حق میں غیر معلوم المراد ہونے کی صورت میں مجمل اور متشابہ کے ساتھ کلام کرنا بھی باطل ہوگا اور جو چیز باطل کو مستلزم ہو وہ چونکہ خود باطل ہوتی ہے اس لئے نبی کے حق میں مجمل اور متشابہ کا غیر معلوم المراد ہونا بھی باطل ہوگا اس کی تائید صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اس قول سے بھی ہوتی ہے "فی کل کتاب سرٌّ وسرٌّ فی القرآن ہٰذہ الحروف" ہر کتاب میں کچھ راز کی باتیں ہوتی ہیں اور قرآن میں اللہ اور رسول اللہ کے درمیان راز کی باتیں یہ حروف ہیں۔ یعنی متشابہات قرآن ہیں، ملاحظہ فرمائیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم متشابہات کی مراد کے رازداں اسی وقت ہو سکتے ہیں جبکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان کی مراد سے واقف ہوں۔ الحاصل یہ بات ثابت ہو گئی کہ مجمل اور متشابہات کی مراد اگرچہ امت میں سے کسی کو معلوم نہیں ہے لیکن نبی کو معلوم ہے۔ متشابہات کے سلسلہ میں مزید تحقیق احقر کی قوت الاخیار اور فیض سبحانی میں دیکھی جا سکتی ہے۔

فَصْلٌ فِیْمَا یُتْرَكُ بِهٖ حَقَائِقُ الْاَلْفَاظِ وَمَا یُتْرَكُ بِهٖ حَقِیْقَةُ اللَّفْظِ خَمْسَةُ اَنْوَاعٍ اَحَدُهَا دَلَالَةُ الْعُرْفِ وَذٰلِكَ لِاَنَّ ثُبُوْتَ الْاَحْكَامِ بِالْاَلْفَاظِ اِنَّمَا كَانَ لِدَلَالَةِ اللَّفْظِ عَلَى الْمَعْنَى الْمُرَادِ لِلْمُتَكَلِّمِ فَاِذَا كَانَ الْمَعْنٰى مُتَعَارِفًا بَیْنَ النَّاسِ كَانَ ذٰلِكَ الْمَعْنَى الْمُتَعَارَفُ دَلِیْلًا عَلٰى اَنَّهٗ هُوَ الْمُرَادُ بِهٖ ظَاهِرًا فَیَتَرَتَّبُ عَلَیْهِ الْحُكْمُ۔

ترجمہ (یہ) فصل ان چیزوں کے بیان میں ہے جن کے ذریعہ الفاظ کے حقیقی معانی چھوڑ دیئے جاتے ہیں اور وہ چیزیں جن کے ذریعہ لفظ کی حقیقت کو چھوڑ دیا جاتا ہے پانچ قسمیں ہیں۔ ان میں سے ایک عرف کی دلالت ہے اور یہ اس لئے کہ احکام الفاظ سے اس وجہ سے ثابت ہوتے ہیں کہ لفظ متکلم کے معنی مرادی پر دلالت کرتا ہے

پس جب معنی لوگوں کے درمیان متعارف ہوں کے تو وہ معنی متعارف اس بات پر دلیل ہوں گے کہ بظاہر یہی معنی متعارف اس لفظ سے مراد ہیں، لہذا اس معنی پر حکم مرتب ہوگا۔

تشریح اس فصل میں مصنفِ اصول الشاشی ان مواقع کو بیان کرنا چاہتے ہیں جہاں معنی حقیقی متروک ہوجاتے ہیں اور معنی مجازی پر عمل کیا جاتا ہے۔ مصنف کے بیان کے مطابق ان کی تعداد پانچ ہے۔ ان میں سے پہلا موقع دلالتِ عرف ہے، عرف دو ہیں ایک عرفِ عام، دوم عرفِ خاص۔ عرف عام کا مطلب ہے تمام لوگوں کا عرف اور عرفِ خاص کا مطلب ہے کسی مخصوص جماعت کا عرف۔ اور دلالتِ عرف کا مطلب ہے عرف عام یا عرفِ خاص کے اعتبار سے لفظ کا کسی معنی میں مشہور ہوجانا، یعنی لفظ معنی حقیقی کے علاوہ اگر کسی دوسرے معنی میں عام لوگوں کے درمیان مشہور ہوگیا یا کسی مخصوص جماعت کے درمیان مشہور ہوگیا تو اس صورت میں لفظ کے حقیقی معنی مراد نہ ہوں گے بلکہ معنیٔ متعارف مراد ہوں گے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ احکام الفاظ سے ثابت ہوتے ہیں اور لفظ اس معنی پر دلالت کرتا ہے جو معنی متکلم کی مراد ہوتے ہیں پس جب لفظ کے ایسے معنی موجود ہوں جو لوگوں کے درمیان متعارف ہیں تو یہ معنی متعارف اس بات کی دلیل ہوں گے کہ اس لفظ سے یہی معنیٔ متعارف مراد ہیں اور جب معنی کا متعارف ہونا مرادِ متکلم کی دلیل ہے تو حکم اسی معنیٔ متعارف پر مرتب ہوگا حقیقی معنی پر مرتب نہ ہوگا۔ اور جب ایسا ہے تو حقیقی معنی متروک ہوں گے۔ یہ خیال رہے کہ دلالتِ عرف کی وجہ سے معنیٔ حقیقی اس صورت میں متروک ہوں گے جس صورت میں معنی حقیقی مستعمل نہ ہوں اس لئے کہ اگر حقیقت مستعمل ہے تو امام صاحبؒ کے نزدیک مجاز کے مقابلہ میں حقیقت مستعملہ پر عمل کرنا اولیٰ ہے۔

مِثَالُهُ لَوْ حَلَفَ لَا يَشْتَرِي رَأْسًا فَهُوَ عَلٰى مَا تَعَارَفَهُ النَّاسُ فَلَا يَحْنَثُ بِرَأْسِ الْعُصْفُوْرِ وَالْحَمَامَةِ وَكَذٰلِكَ لَوْ حَلَفَ لَا يَأْكُلُ بَيْضًا كَانَ ذٰلِكَ عَلَى الْمُتَعَارَفِ فَلَا يَحْنَثُ بِتَنَاوُلِ بَيْضِ الْعُصْفُوْرِ وَالْحَمَامَةِ۔

ترجمہ دلالتِ عرف کی وجہ سے حقیقت کے متروک ہونے کی مثال اگر قسم کھائی کہ سر نہیں خریدے گا تو یہ قسم ان سروں پر محمول ہوگی جن کو لوگ پہچانتے ہیں لہذا چڑیا اور کبوتر کے سر سے حانث نہ ہوگا اسی طرح اگر قسم کھائی کہ انڈہ نہیں کھائیگا تو یہ متعارف انڈوں پر محمول ہوگا چنانچہ چڑیا اور کبوتر کے انڈوں کے کھانے سے حانث نہ ہوگا۔

تشریح دلالتِ عرف کی وجہ سے حقیقت کے متروک ہونے کی مثال میں مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے قسم کھا کر یوں کہا "واللہ لا اشتری رأساً" بخدا میں سر نہیں خریدوں گا تو حالف کا یہ کلام صرف ان سروں کو شامل ہوگا جن کی خرید و فروخت لوگوں میں متعارف ہے جیسے گائے، بکری، بھینس کا سر اور جن سروں کی خرید و فروخت لوگوں میں متعارف نہیں ہے مثلاً چڑیا اور کبوتر کا سر تو یہ کلام ان کو شامل نہ ہوگا چنانچہ حالف

اگر گائے یا بکری یا بھینس کا سر خریدیگا تو حانث ہوگا اور اگر اس نے چڑیا یا کبوتر کا سر خرید کیا تو حانث نہ ہوگا، ملاحظہ فرمایئے لفظ سر اپنی حقیقت کے اعتبار سے چڑیا اور کبوتر کے سروں کو بھی شامل ہے لیکن لوگوں میں متعارف نہ ہونے کی وجہ سے ان کے سر متروک ہوگئے، یعنی حالف کے کلام میں ان کا اعتبار نہیں کیا گیا۔

اسی طرح اگر کسی نے قسم کھا کر یوں کہا "واللہ لا اکل بیضاً" تو حالف کا یہ کلام صرف ان انڈوں کو شامل ہوگا جن کا کھایا جانا لوگوں میں متعارف ہے مثلاً مرغی اور بطخ کا انڈہ اور جن چیزوں کے انڈوں کا کھایا جانا لوگوں میں متعارف نہیں ہے مثلاً چڑیا اور کبوتر کا انڈہ تو یہ کلام ان کو شامل نہ ہوگا، پس حالف نے اگر مرغی یا بطخ کا انڈہ کھا لیا تو حانث ہوگا اور اگر چڑیا یا کبوتر کا انڈہ کھا لیا تو حانث نہ ہوگا۔

(**فوائد**) یہ واضح رہے کہ عرف بدلتا رہتا ہے چنانچہ اگر کسی زمانہ یا شہر میں مرغی اور بطخ کا انڈہ نہ کھایا جاتا ہو اور چڑیا اور کبوتر کا انڈہ کھایا جاتا ہو تو حکم بدل جائے گا یعنی مرغی اور بطخ کے انڈے سے حانث نہ ہوگا اور چڑیا اور کبوتر کا انڈہ کھانے سے حانث ہو جائے گا۔

وَبِهٰذَا ظَهَرَ اَنَّ تَرْكَ الْحَقِيْقَةِ لَا يُوْجِبُ الْمَصِيْرَ اِلَى الْمَجَازِ بَلْ جَازَ اَنْ تَثْبُتَ بِهِ الْحَقِيْقَةُ الْقَاصِرَةُ وَمِثَالُهُ تَقْيِيْدُ الْعَامِّ بِالْبَعْضِ وَكَذٰلِكَ لَوْ نَذَرَ حَجًّا اَوْ مَشْيًا اِلٰى بَيْتِ اللّٰهِ تَعَالٰى اَوْ اَنْ يَّضْرِبَ بِثَوْبِهٖ حَطِيْمَ الْكَعْبَةِ يَلْزَمُهُ الْحَجُّ بِاَفْعَالٍ مَعْلُوْمَةٍ لِوُجُوْدِ الْعُرْفِ۔

ترجمہ اور اس سے یہ بات ظاہر ہوگئی کہ حقیقت کا متروک ہو جانا مجاز کی طرف رجوع کو واجب نہیں کرتا ہے بلکہ اس سے حقیقت قاصرہ کا ثابت ہونا ممکن ہے اور اس کی مثال عام کو بعض کے ساتھ مقید کرنا ہے، اسی طرح اگر اس نے حج کی نذر کی یا بیت اللہ کی طرف چلنے کی یا اپنے کپڑے سے حطیم کعبہ کو مارنے کی تو اس پر افعال معلومہ کیساتھ حج لازم ہوگا کیونکہ عرف موجود ہے۔

تشریح اس عبارت میں مصنفؒ کتاب ایک قاعدہ بیان کرنا چاہتے ہیں وہ یہ کہ سابقہ دونوں مسئلوں سے یہ بات ظاہر ہوگئی کہ اگر حقیقت متروک ہو جائے تو مجاز کی طرف رجوع کرنا ضروری نہیں ہے بلکہ کبھی حقیقت کے متروک ہونے سے حقیقتِ قاصرہ بھی ثابت ہو جاتی ہے۔ حقیقتِ قاصرہ یہ ہے کہ حقیقت کے بعض افراد کا ارادہ کر لیا جائے یعنی حقیقت کے جس قدر افراد ہیں اگر ان میں سے بعض کا ارادہ کر لیا گیا تو یہ حقیقتِ قاصرہ کہلائے گی مثلاً لفظ رأس سے گائے بکری اور بھینس کے سر کا ارادہ کرنا اور لفظِ بیض سے مرغی اور بطخ کے انڈے کا ارادہ کرنا حقیقت قاصرہ ہے۔ حاصل یہ کہ سابقہ دونوں مسئلوں میں حقیقت کے متروک ہونے کے بعد حقیقت قاصرہ کا ارادہ کیا گیا ہے مجاز کی طرف رجوع نہیں کیا گیا، انہیں دونوں مسئلوں سے ہم یہ بات سمجھیں کہ حقیقت کے متروک ہونے کے بعد مجاز کی طرف رجوع کرنا ضروری نہیں ہے بلکہ حقیقتِ قاصرہ کی طرف بھی رجوع کیا جا سکتا ہے جیسا کہ سابقہ دونوں مسئلوں

میں حقیقتِ قاصرہ کی طرف رجوع کیا گیا ہے مجاز کی طرف رجوع نہیں کیا گیا۔
مصنفؒ فرماتے ہیں کہ حقیقتِ قاصرہ کی مثال عام کو بعض افراد کے ساتھ مقید کرنا ہے یعنی اگر عام کے بعض افراد کو خارج کر کے بعض کے ساتھ اس کو خاص کر دیا گیا تو یہ حقیقتِ قاصرہ کہلائے گا، اسی طرح اگر مطلق کو کسی قید کے ساتھ مقید کر دیا گیا تو یہ بھی حقیقتِ قاصرہ کہلائے گا۔ مصنفؒ کہتے ہیں کہ جس طرح سابقہ دونوں مسئلوں میں حقیقت متروک ہے اور حقیقتِ قاصرہ مراد ہے اسی طرح ان مسائل میں بھی حقیقت متروک اور حقیقتِ قاصرہ مراد ہے۔ پہلا مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے حج کی نذر کی تو اس پر وہی حج لازم ہوگا جو لوگوں میں متعارف ہے یعنی احرام، طواف، عرفات مزدلفہ اور منیٰ کے افعال کے ساتھ ورنہ حج کے لغوی اور حقیقی معنی ارادہ کرنے کے ہیں دلالتِ عرف کی وجہ سے وہ یہاں مراد نہ ہوں گے۔ دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے بیت اللہ کی طرف پیدل چل کر جانے کی نذر کی تو اس پر بھی پیدل چل کر حج شرعی لازم ہوگا، تجارت یا عمرہ کے لئے پیدل چل کر جانا لازم نہ ہوگا کیونکہ لوگوں میں اس کلام کے پہلے معنی متعارف ہیں دوسرے معنی متعارف نہیں ہیں لہذا پہلے معنی مراد ہوں گے اور دوسرے معنی مراد نہ ہونگے۔ تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے اپنے کپڑے کو حطیم کعبہ پر مارنے کی نذر کی تو اس سے بھی مطلقاً کپڑا مارنا مراد نہ ہوگا بلکہ حج شرعی مراد ہوگا کیونکہ یہ کلام حج شرعی میں متعارف ہے مطلقاً کپڑا مارنے میں متعارف نہیں ہے۔

وَالثَّانِیْ قَدْ تُتْرَكُ الْحَقِیْقَةُ بِدَلَالَةٍ فِیْ نَفْسِ الْكَلَامِ مِثَالُهٗ إِذَا قَالَ كُلُّ مَمْلُوْكٍ لِیْ فَهُوَ حُرٌّ لَمْ يُعْتَقْ مُكَاتَبُوْهُ وَلَا مَنْ أُعْتِقَ بَعْضُهٗ إِلَّا إِذَا نَوٰى دُخُوْلَهُمْ لِأَنَّ لَفْظَ الْمَمْلُوْكِ مُطْلَقٌ يَتَنَاوَلُ الْمَمْلُوْكَ مِنْ كُلِّ وَجْهٍ وَالْمُكَاتَبُ لَيْسَ بِمَمْلُوْكٍ مِنْ كُلِّ وَجْهٍ وَلِهٰذَا لَمْ يَجُزْ تَصَرُّفُهٗ فِيْهِ وَلَا يَحِلُّ لَهٗ وَطْءُ الْمُكَاتَبَةِ وَلَوْ تَزَوَّجَ الْمُكَاتَبُ بِنْتَ مَوْلَاهُ ثُمَّ مَاتَ الْمَوْلٰى وَوَرِثَتْهُ الْبِنْتُ لَمْ يَفْسُدِ النِّكَاحُ وَإِذَا لَمْ يَكُنْ مَمْلُوْكًا مِنْ كُلِّ وَجْهٍ لَا يَدْخُلُ تَحْتَ لَفْظِ الْمَمْلُوْكِ الْمُطْلَقِ وَهٰذَا بِخِلَافِ الْمُدَبَّرِ وَأُمِّ الْوَلَدِ فَإِنَّ الْمِلْكَ فِيْهِمَا كَامِلٌ وَلِهٰذَا حَلَّ وَطْءُ الْمُدَبَّرَةِ وَأُمِّ الْوَلَدِ وَإِنَّمَا النُّقْصَانُ فِی الرِّقِّ مِنْ حَيْثُ أَنَّهٗ يَزُوْلُ بِالْمَوْتِ لَا مَحَالَةَ۔

ترجمہ کبھی حقیقت کو نفسِ کلام کی وجہ سے ترک کر دیا جاتا ہے اس کی مثال جب کہا میرا ہر مملوک آزاد ہے تو اس کے مکاتب آزاد نہ ہوں گے اور نہ وہ غلام جس کا بعض آزاد ہو چکا ہے مگر جب ان کے دخول کی نیت کی ہو کیونکہ مملوک مطلق ہے مملوک من کل وجہ کو شامل ہوگا اور مکاتب من کل وجہ مملوک نہیں ہے اسی وجہ سے مکاتب میں مولیٰ کا تصرف جائز نہیں ہے اور نہ مکاتبہ سے وطی کرنا حلال ہے اور اگر مکاتب نے اپنے مولیٰ کی بیٹی سے نکاح کیا پھر مولیٰ مر گیا اور اس کی بیٹی اس مکاتب کی وارث ہو گئی تو نکاح فاسد نہیں ہوگا اور جب مکاتب من کل وجہ

مملوک نہیں ہے تو وہ لفظ مملوک مطلق کے تحت داخل نہ ہوگا اور یہ مدبّر اور ام ولد کے برخلاف ہے کیونکہ ان دونوں میں ملک کامل ہے اور اسی وجہ سے مدبر اور ام ولد کے ساتھ وطی کرنا حلال ہے اور رہا نقصان تو وہ رقیت میں ہے اس حیثیت سے کہ موت سے بالیقین زائل ہو جائے گا۔

تشریح دوسرا موقعہ جہاں حقیقت متروک ہو جاتی ہے یہ ہے کہ لفظ فی نفسہ دلالت کرتا ہو، یعنی لفظ کے فی نفسہ دلالت کرنے کی وجہ سے بھی حقیقت متروک ہو جاتی ہے۔ فی نفسہ دلالت کا مطلب یہ ہے کہ سیاق و سباق، محل اور عادت کی طرف نظر کئے بغیر لفظ اپنے ماخذِ اشتقاق اور مادۂ حروف کے اعتبار سے دلالت کرتا ہو نہ کہ اپنے اطلاق کے اعتبار سے۔ مثلاً لفظ ایسے معنی کے لئے موضوع ہو جس میں قوت ہو تو اس سے وہ چیز خارج ہو جائے گی جس میں یہ معنی ناقص ہوں یا لفظ ایسے معنی کے لئے موضوع ہو جس میں نقصان اور ضعف ہو تو اس سے وہ چیز خارج ہو جائیگی جس میں وہ معنی قوت یا زیادتی کے ساتھ موجود ہوں۔ حاصل یہ کہ لفظ اپنے وضع کے اعتبار سے تو عمومی طور پر تمام افراد کو شامل ہو لیکن ماخذِ اشتقاق اور مادۂ حروف کے اعتبار سے بعض افراد کے ساتھ خاص ہو پس اگر ماخذِ اشتقاق اور مادۂ حروف کے اعتبار سے لفظ معنیٔ زائد پر دلالت کرتا ہو تو اس سے وہ فرد خارج ہو جائیگا جس میں یہ معنی نقصان کے ساتھ پائے جاتے ہیں اگرچہ وہ معنی ناقص بھی اس لفظ کے حقیقی معنی ہیں اور اگر ماخذِ اشتقاق کے اعتبار سے معنی ناقص پر دلالت کرتا ہو تو اس سے وہ افراد خارج ہو جائیں گے جن میں وہ معنی زیادتی کے ساتھ پائے جاتے ہیں اگرچہ وہ معنی زائد بھی اس لفظ کے حقیقی معنی ہیں۔ ایسے لفظ کو مشکک کے نام کے ساتھ موسوم کیا جاتا ہے چنانچہ مشکک وہ کلی ہے جو اپنے مصداق کے بعض افراد پر زیادتی کے ساتھ اور بعض افراد پر نقصان کے ساتھ صادق آئے مثلاً سفیدی ایک کلی ہے وہ دودھ پر شدت اور زیادت کے ساتھ صادق آتی ہے اور دانت پر ضعف اور نقصان کے ساتھ صادق آتی ہے۔

نفسِ کلام کی دلالت کی وجہ سے حقیقت کے متروک ہونے کی مثال میں مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے کہا "کل مملوك لی فھو حر" میرا ہر مملوک آزاد ہے۔ تو اس کلام سے نہ تو اس کے مکاتب آزاد ہوں گے اور نہ وہ غلام آزاد ہوں گے جن کا بعض حصہ آزاد کیا جا چکا ہو، ہاں، اگر ان کو بھی آزاد کرنے کی نیت کی گئی تو یہ بھی اس حکم کے تحت داخل ہو کر آزاد ہو جائیں گے۔ البتہ بغیر نیت کے مکاتب اور معتق البعض اس کلام میں داخل نہ ہوں گے اور اس کلام سے آزاد نہ ہوں گے۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ "کل مملوک" میں لفظ مملوک مطلق ہے اور مطلق جب بولا جاتا ہے تو اس سے اس کا فردِ کامل مراد ہوتا ہے اور مملوک کا فردِ کامل یہ ہے کہ وہ من کل وجہ یعنی ہر اعتبار سے مملوک ہو، اور مکاتب چونکہ رقبۃً تو مملوک ہوتا ہے لیکن یداً مملوک نہیں ہوتا اس لئے مکاتب من کل وجہ مملوک نہیں ہوگا بلکہ من وجہٍ مملوک ہوگا اور من وجہٍ آزاد ہوگا۔ مکاتب چونکہ من کل وجہ مملوک نہیں ہوتا اسی لئے مکاتب میں بیع، ہبہ وغیرہ کے ذریعہ مولیٰ کا تصرف کرنا بھی جائز نہیں ہے اور نہ ہی مکاتبہ سے اس کا وطی کرنا حلال ہے اگر مکاتب من کل وجہ مملوک ہوتا تو اس میں مولیٰ کا تصرف کرنا بھی جائز ہوتا اور مکاتبہ سے وطی کرنا بھی حلال ہوتا۔ مکاتب کے من کل وجہ مملوک نہ ہونے پر تفریع پیش کرتے ہوئے مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مکاتب نے اپنے

مولیٰ کی بیٹی سے نکاح کرلیا پھر مولیٰ مرگیا اور اس کی بیٹی مکاتب کی وارث ہوگئی تو نکاح فاسد نہیں ہوگا اگر مکاتب من کل وجہ مملوک ہوتا تو نکاح فاسد ہوجاتا کیونکہ احد الزوجین جب دوسرے کا مالک ہوجاتا ہے تو نکاح فاسد ہوجاتا ہے۔ اس جگہ ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ ہمارے نزدیک مکاتب میں میراث جاری نہیں ہوتی اور جب مکاتب میں میراث جاری نہیں ہوتی ہے تو مصنف کا قول "ورثتہُ البنت" کیسے صحیح ہوگا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ مولیٰ کی بیٹی کا مکاتب کا وارث ہونا اس پر محمول ہے کہ وہ بدلِ کتابت کی وارث ہوگئی کیونکہ عقدِ کتابت مولیٰ کے مرنے کے بعد بھی باقی رہتا ہے۔

الحاصل مکاتب من کل وجہ مملوک نہیں ہے اور جب مکاتب من کل وجہ مملوک نہیں ہے تو وہ لفظ مملوک جو مطلق ہے کے تحت بھی داخل نہ ہوگا اور آزاد نہ ہوگا، اسی طرح معتقُ البعض بھی چونکہ مملوک من کل وجہ نہیں ہے اس لئے اس کلام سے معتق البعض بھی آزاد نہ ہوگا۔ مصنفؒ کہتے ہیں کہ مکاتب اور معتق البعض کا اس کلام کے تحت داخل ہونا مدبر اور ام ولد کے برخلاف ہے یعنی مدبر اور ام ولد اس کلام کے تحت داخل ہوکر آزاد ہوجائیں گے کیونکہ مدبَّر اور ام ولد میں مولیٰ کی ملک کامل ہوتی ہے اور ان دونوں میں مولیٰ کی ملک کامل اس لئے ہوتی ہے کہ مولیٰ ان دونوں کا یداً بھی مالک ہوتا ہے اور رقبۃً بھی، اسی کمالِ ملک کی وجہ سے مولیٰ کے لئے مدبرہ اور ام ولد کے ساتھ وطی کرنا حلال ہے۔

الحاصل مدبر اور ام ولد میں مولیٰ کی ملک کامل ہوتی ہے اور جب ان دونوں میں مولیٰ کی ملک کامل ہوتی ہے تو یہ دونوں مولیٰ کے کلام "کل مملوک لی فہو حرٌ" کے تحت داخل ہوکر آزاد ہوجائیں گے۔

وانما النقصان الخ سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ مدبَّر اور ام ولد میں جب مولیٰ کی ملک کامل ہے تو ان کو کفارہ میں آزاد کرنا صحیح ہونا چاہئے حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ ان دونوں کو کفارہ میں آزاد کرنا صحیح نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ان دونوں میں اگرچہ مولیٰ کی ملک کامل ہوتی ہے لیکن ان دونوں میں رقیت ناقص ہوتی ہے اور ان دونوں میں رقیت ناقص اس لئے ہوتی ہے کہ تدبیر اور استیلاد تصرفاتِ لازمہ ہیں کسی بھی حال میں فسخ کو قبول نہیں کرتے ہیں۔ یعنی جب مولیٰ نے غلام کو مدبر کردیا اور باندی کو ام ولد کردیا تو وہ دونوں بالیقین مولیٰ کے مرنے کے بعد آزاد ہوجائیں گے اور جب ایسا ہے تو ان دونوں میں رقیت ناقص ہوگی اور رقیت میں نقصان چونکہ کفارہ میں آزاد کرنے سے مانع ہوتا ہے اس لئے مدبر اور ام ولد کفارہ میں آزاد نہ ہوں گے۔

وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا اِذَا اَعْتَقَ الْمُكَاتَبَ عَنْ كَفَّارَةِ يَمِيْنِهٖ اَوْ ظِهَارِهٖ جَازَ وَلَا يَجُوْزُ فِيْهِمَا اِعْتَاقُ الْمُدَبَّرِ وَاُمِّ الْوَلَدِ لِاَنَّ الْوَاجِبَ هُوَ التَّحْرِيْرُ وَهُوَ اِثْبَاتُ الْحُرِّيَّةِ بِاِزَالَةِ الرِّقِّ فَاِذَا كَانَ الرِّقُّ فِي الْمُكَاتَبِ كَامِلًا كَانَ تَحْرِيْرُهٗ تَحْرِيْرًا مِنْ جَمِيْعِ الْوُجُوْهِ وَفِي الْمُدَبَّرِ وَاُمِّ الْوَلَدِ لَمَّا كَانَ الرِّقُّ نَاقِصًا لَا يَكُوْنُ التَّحْرِيْرُ تَحْرِيْرًا مِنْ كُلِّ الْوُجُوْهِ۔

ترجمہ اور اسی بنا پر ہم نے کہا کہ جب مولیٰ نے مکاتب کو کفارۂ یمین یا کفارۂ ظہار میں آزاد کیا تو جائز ہے اور

ان دونوں میں مدبّر اور ام ولد کو آزاد کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ کفارہ میں تحریر (آزاد کرنا) واجب ہے اور تحریر رقیت کو زائل کر کے حریت کو ثابت کرنے کا نام ہے، پس جب مکاتب میں رقیت کامل ہے تو اس کو آزاد کرنا تمام وجوہ سے تحریر ہوگا اور مدبّر اور ام ولد میں رقیت چونکہ ناقص ہے اس لئے ان کو آزاد کرنا تمام وجوہ سے تحریر نہ ہوگا۔

تشریح سابق بیان کیا گیا ہے کہ مولیٰ کے "کلّ مملوک لی فهو حرّ" کہنے سے مولیٰ کے مکاتب تو آزاد نہ ہوں گے البتہ اس کا مدبر اور ام ولد آزاد ہو جائے گا کیونکہ کلّ مملوکٍ میں مملوک کے مطلق ہونے کی وجہ سے مملوک کامل مراد ہے۔ اور مکاتب میں مولیٰ کو چونکہ ملکِ رقبہ حاصل ہوتی ہے ملکِ ید حاصل نہیں ہوتی اس لئے مکاتب اپنے مولیٰ کا مملوک کامل نہ ہوگا اور جب مکاتب مملوکِ کامل نہیں ہے تو وہ اس کلام کے تحت داخل ہو کر آزاد نہ ہوگا۔ اور مدبر اور ام ولد میں مولیٰ کو چونکہ ملکِ رقبہ اور ملکِ ید دونوں حاصل ہوتی ہیں اس لئے یہ دونوں مولیٰ کے مملوک کامل ہوں گے اور جب یہ دونوں مملوک کامل ہیں تو یہ دونوں کلّ مملوکٍ کے تحت داخل ہو کر آزاد ہو جائیں گے۔ اور رہا معاملہ رقیت کا تو رقیت میں معاملہ برعکس ہے یعنی مدبر اور ام ولد میں رقیت (غلامی) ناقص ہے اور مکاتب میں کامل ہے۔ اس عبارت میں فاضل مصنفؒ نے اسی فرق کو واضح کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ اسی فرق کی وجہ سے ہم کہتے ہیں کہ حانث نے کفارۂ یمین میں یا مظاہر (ظہار کرنیوالے) نے کفارۂ ظہار میں اگر مکاتب کو آزاد کیا تو جائز ہے اور اگر مدبر یا ام ولد کو آزاد کیا تو ناجائز ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ کفارہ میں آیت "فتحریر رقبة" کی وجہ سے تحریر واجب ہے اور تحریر کہتے ہیں رقیت زائل کر کے حریت ثابت کرنے کو، پس جس میں رقیت کامل ہوگی کفارہ میں اس کا آزاد کرنا درست ہوگا اور جس میں رقیت ناقص ہوگی اس کا آزاد کرنا درست نہ ہوگا اور ہم دیکھتے ہیں کہ مکاتب میں رقیت کامل ہے اور مدبر اور ام ولد میں ناقص ہے اور مکاتب میں رقیت کامل ہے اس لئے مکاتب کی آزادی کا جو سبب ہے یعنی عقدِ کتابت وہ غیر لازم ہے فسخ کا احتمال رکھتا ہے یعنی مولیٰ اور غلام باہمی رضامندی سے اس کو فسخ کر سکتے ہیں نیز مکاتب اگر بدلِ کتابت ادا کرنے سے عاجز ہو جائے تو بھی عقدِ کتابت ختم ہو جاتا ہے اور مدبر اور ام ولد میں آزادی کا جو سبب ہے یعنی تدبیر (انتَ حرٌّ بعدَ موتی) اور استیلاد دونوں لازم ہیں، فسخ کا احتمال نہیں رکھتے ہیں ان کو مولیٰ کے مرنے کے بعد آزاد ہونا ہی ہونا ہے۔

الحاصل مدبر اور ام ولد میں حریت اور آزادی چونکہ لازم ہے اس لئے ان میں رقیت ناقص ہوگی اور مکاتب میں آزادی چونکہ لازم نہیں ہے اس لئے مکاتب میں رقیت کامل ہوگی۔ الغرض مدبر اور ام ولد میں رقیت ناقص ہے اور مکاتب میں رقیت کامل ہے اور تحریر (آزاد کرنا) کا دارو مدار رقیت زائل کرنے پر ہے لہٰذا جہاں رقیت کامل ہوگی وہاں تحریر بھی کامل ہوگی اور جہاں رقیت ناقص ہوگی وہاں تحریر بھی ناقص ہوگی اور ہم ثابت کر چکے ہیں کہ مکاتب میں رقیت کامل ہے لہٰذا مکاتب کی تحریر (مکاتب کو آزاد کرنا) بھی کامل ہوگی، یعنی من کل وجہٍ تحریر ہوگی اور جب مکاتب کی تحریر یعنی مکاتب کو آزاد کرنا من کل وجہٍ آزاد کرنا ہے تو کفارہ میں مکاتب کو آزاد کرنا بھی کافی ہوگا اور مدبر اور ام ولد میں رقیت چونکہ ناقص ہے اس لئے ان کی تحریر یعنی ان کو آزاد کرنا بھی ناقص ہوگا یعنی ان کو آزاد کرنا من کل وجہٍ آزاد کرنا نہیں ہوگا اور جب ان کو آزاد کرنا من کل وجہٍ آزاد کرنا نہیں ہے تو ان کو کفارہ میں آزاد کرنا بھی درست نہ ہوگا۔

(فوائد) مکاتب وہ غلام کہلاتا ہے جس کو مولیٰ یہ کہدے کہ اگر تو اتنا مال دیدے تو تو آزاد ہے اور غلام اس کو قبول کرلے

اس عقد کو عقدِ کتابت کہتے ہیں۔ مدبر وہ غلام ہے جس کو مولیٰ یہ کہدے کہ تو میرے مرنے کے بعد آزاد ہے۔ اور ام ولد وہ باندی کہلاتی ہے جس نے مولیٰ کے نطفہ سے بچہ جنا اور مولیٰ نے اس کے نسب کا دعویٰ کردیا۔ یعنی مولیٰ نے اس بات کا دعویٰ بھی کردیا کہ یہ بچہ میرا ہے۔

وَالثَّالِثُ قَدْ تُتْرَكُ الْحَقِيْقَةُ بِدَلَالَةِ سِيَاقِ الْكَلَامِ قَالَ فِي السِّيَرِ الْكَبِيْرِ اِذَا قَالَ الْمُسْلِمُ لِلْحَرْبِيِّ اِنْزِلْ كَانَ آمِنًا وَلَوْ قَالَ اِنْزِلْ اِنْ كُنْتَ رَجُلًا فَنَزَلَ لَا يَكُوْنُ اٰمِنًا وَ لَوْ قَالَ الْحَرْبِيُّ اَلْاَمَانَ الْاَمَانَ فَقَالَ الْمُسْلِمُ اَلْاَمَانَ الْاَمَانَ كَانَ آمِنًا وَلَوْ قَالَ الْاَمَانَ سَتَعْلَمُ مَا تَلْقٰى غَدًا وَلَا تَعْجَلْ حَتّٰى تَرٰى فَنَزَلَ لَا يَكُوْنُ آمِنًا۔

ترجمہ اور تیسرا موقعہ کبھی سیاقِ کلام کی دلالت کی وجہ سے حقیقت کو چھوڑ دیا جاتا ہے امام محمدؒ نے سیر کبیر میں کہا جب مسلمان نے حربی سے کہا اتر، تو وہ امن والا ہوگا اور اگر کہا اگر تو مرد ہے تو اتر پس وہ اترا تو وہ امن والا نہیں ہوگا اور اگر حربی نے کہا امان، امان (مجھے امان دیدو) پس مسلمان نے کہا امان، امان تو وہ امن والا ہوگا اور اگر مسلمان نے کہا امان عنقریب تم جان لوگے تم کل کس چیز سے ملوگے اور تو جلدی مت کر یہاں تک کہ تو دیکھ لے پس وہ اترا تو وہ امن والا نہیں ہوگا۔

تشریح جہاں کلام کے حقیقی معنی متروک ہوتے ہیں ان میں سے تیسرا موقعہ سیاقِ کلام کی دلالت ہے، یعنی سیاقِ کلام کی دلالت کی وجہ سے بھی حقیقی معنی متروک ہوجاتے ہیں۔ سیاقِ کلام کا مطلب یہ ہے کہ ایسا کلام لایا گیا ہو جس کے ساتھ لفظی قرینہ ملحق ہو وہ قرینہ خواہ مقدم ہو خواہ مؤخر ہو اور وہ قرینہ اس بات پر دلالت کرتا ہو کہ یہاں کلام کے حقیقی معنی مراد نہیں ہیں۔ حضرت امام محمدؒ نے سیر کبیر میں چند مسائل ذکر کئے ہیں جو اس موقعہ کی مثال بن سکتے ہیں مثلاً امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی مسلمان نے قلعہ میں محصور حربی سے کہا "انزل" اترآ، تو یہ حربی کے لئے امان ہوگا اور اگر مسلمان نے حربی محصور سے کہا "انزل ان کنتَ رجلاً" اگر مرد ہے تو اترآ۔ پس اگر حربی، مسلمان کا یہ کلام سن کر قلعہ سے اتر آیا تو اس کلام سے حربی کے لئے امان ثابت نہ ہوگا کیونکہ اس کلام کے حقیقی معنی اترنے کی اجازت دینا ہے، یعنی مسلمان اس کلام کے ذریعہ حربی کو اترنے کا حکم دیکر اس کو امان دیتا ہے لیکن یہ معنی "ان کنتَ رجلاً" کے قرینہ سے متروک ہیں کیونکہ "ان کنت رجلاً" ایسے موقعہ پر بولا جاتا ہے جب یہ ظاہر کرنا مقصود ہو کہ مخاطب اس فعل سے عاجز ہے جس سے ان کنتَ رجلاً متصل ہے، پس یہ کلام ان کنت رجلاً کے قرینہ سے مجازاً زجر و توبیخ پر محمول ہوگا اور متکلم کی مراد یہ ہوگی کہ اگر تو مرد ہے اور تجھ میں جرأت ہے تو اتر کر دیکھ۔ الحاصل سیاقِ کلام یعنی "ان کنت رجلاً" کے قرینہ سے انزل کے حقیقی معنی متروک ہیں اور مجازی معنی یعنی زجر و توبیخ مراد ہے۔

اور اگر حربی محصور نے الامانَ الامانَ کہا مجھے امان دو، مجھے امان دو۔ مسلمان نے جواب میں الامان الامان کہا یعنی میں نے تجھے امان دیا، میں نے تجھے امان دیا تو اس کلام سے حربی محصور کے لئے امان ثابت ہوجائے گا، لیکن اگر مسلمان

نے جواب میں کہا "الامان ستعلمو ماتلقی غداً ولا تعجل حتی تریٰ" ہاں امان ہے تجھے معلوم ہو جائیگا کل تجھ کو، کن مصائب سے سابقہ پڑیگا اور تو جلدی نہ کر تو میری بہادری اور میرا مثال دیکھ لیگا۔ اس کلام کے بعد اگر حربی قلعہ سے اتر آیا تو اس کے لئے امان ثابت نہ ہوگا کیونکہ یہاں بھی ستعلمو ماتلقی غداً ولا تعجل حتی تریٰ کے قرینہ سے الامان کے حقیقی معنی متروک ہوں گے اور یہ کلام مجازاً زجر د توبیخ پر محمول ہوگا۔

وَلَوْ قَالَ اِشْتَرِلِیْ جَارِیَۃً لِتَخْدِمَنِیْ فَاشْتَرَی الْعَمْیَاءَ اَوِ الشَّلَّاءَ لَا یَجُوْزُ وَلَوْ قَالَ اِشْتَرِلِیْ جَارِیَۃً حَتّٰی اَطَاَھَا فَاشْتَرٰی اُخْتَہٗ مِنَ الرَّضَاعِ لَا یَکُوْنُ عَنِ الْمُوَکِّلِ وَعَلٰی ھٰذَا قُلْنَا فِیْ قَوْلِہٖ عَلَیْہِ السَّلَامُ اِذَا وَقَعَ الذُّبَابُ فِیْ طَعَامِ اَحَدِکُمْ فَامْقُلُوْہُ ثُمَّ انْقُلُوْہُ فَاِنَّ فِیْ اِحْدٰی جَنَاحَیْہِ دَاءً وَفِی الْاُخْرٰی دَوَاءً وَاِنَّہٗ لَیُقَدِّمُ الدَّاءَ عَلَی الدَّوَاءِ دَلَّ سِیَاقُ الْکَلَامِ عَلٰی اَنَّ الْمَقْلَ لِدَفْعِ الْاَذٰی عَنَّا لَا لِاَمْرٍ تَعَبُّدِیٍّ حَقًّا لِلشَّرْعِ فَلَا یَکُوْنُ لِلْاِیْجَابِ۔

ترجمہ اور اگر کہا کہ تو میرے لئے باندی خرید تاکہ وہ میری خدمت کرے پس وکیل نے نابینا یا اپاہج باندی خریدی تو یہ شراء جائز نہ ہوگی۔ اور اگر کہا کہ تو میرے لئے باندی خرید تاکہ میں اس سے وطی کروں پس وکیل نے اس کی رضاعی بہن خریدی تو یہ شراء مؤکل کی طرف سے نہیں ہوگی۔ اور اسی بناء پر ہم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول کے بارے میں کہا جب مکھی تم میں سے کسی کے کھانے میں گر جائے تو اس کو ڈبو دو پھر اس کو نکالو۔ اس لئے کہ اس کے دو پروں میں سے ایک میں بیماری ہے اور دوسرے میں دواء ہے اور وہ بیماری کے پر کو دواء کے پر پر مقدم رکھتی ہے۔ سیاقِ کلام نے اس بات پر دلالت کی کہ ڈبونا ہم سے تکلیف کو دور کرنے کے لئے ہے عباداتِ شرعیہ کے لئے حکم نہیں ہے لہٰذا یہ امر وجوب ثابت کرنے کے لئے نہیں ہوگا۔

تشریح تیسرے موقعہ کی ایک مثال یہ ہے کہ اگر کسی نے دوسرے آدمی کو وکیل بالشراء بناتے ہوئے کہا تو میرے لئے ایک باندی خرید تاکہ وہ باندی میری خدمت کر سکے، پس وکیل نے اندھی یا اپاہج باندی خریدی تو یہ خریداری مؤکل کی طرف سے جائز نہ ہوگی یعنی مؤکل پر یہ خریداری لازم نہ ہوگی اس لئے کہ اشتر لی جاریۃ میں جاریہ کے حقیقی معنی مطلق جاریہ ہے لیکن لتخدمنی کا قرینہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ یہاں مطلق جاریہ مراد نہیں ہے بلکہ ایسی جاریہ مراد ہے جو تندرست ہو اور خدمت کرنے پر قادر ہو، پس یہاں لتخدمنی کے قرینہ سے حقیقی معنی یعنی اطلاقِ جاریہ کو ترک کر دیا گیا ہے اور اس کلام کو تندرست خدمت پر قادر باندی پر محمول کیا گیا ہے۔ دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے دوسرے کو وکیل بالشراء بناتے ہوئے کہا تو میرے لئے ایک باندی خرید تاکہ میں اس سے وطی کیا کروں اس نے اسکی رضاعی بہن خرید کی تو یہ شراء بھی مؤکل کی طرف سے واقع نہ ہوگی اس لئے کہ اس کلام کی حقیقت تو مطلق جاریہ کی خریداری

کا وکیل بنانا ہے لیکن حتی اطاھا کا قرینہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مؤکل کی مراد ایسی باندی ہے جس سے وطی کرنا جائز ہو پس حتی اطاھا کے قرینہ سے اس کلام کے حقیقی معنی (اطلاق جاریہ) ترک کر دیئے گئے اور ایسی باندی مراد لی گئی ہے جس سے وطی کرنا جائز ہو۔ صاحب اصول الشاشی فرماتے ہیں کہ سیاق کلام کی دلالت کی وجہ سے چونکہ حقیقت کو ترک کر دیا جاتا ہے اسی لئے ہم کہتے ہیں کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد اذا وقع الذباب فی طعام احدکم فامقلوہ ثم انقلوہ میں فامقلوہ کی حقیقت مقل یعنی ڈبونے کا واجب ہونا ہے اس لئے کہ فامقلوہ امر کا صیغہ ہے جو وجوب کا فائدہ دیتا ہے لیکن سیاق کلام یعنی فان فی احدیٰ جناحیہ داء وفی الاخریٰ دواء کی وجہ سے اس حقیقت کو ترک کر دیا گیا ہے اور یہ کہا گیا ہے کہ ڈبونا واجب نہیں ہے کیونکہ یہ ارشاد اس پر دلالت کرتا ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ڈبونے کا حکم ہم سے تکلیف کو دور کرنے کے لئے دیا ہے، اس لئے نہیں دیا کہ یہ عبادت شرعیہ کے طور پر واجب اور لازم ہے۔ الحاصل اس حدیث میں بھی سیاق کلام کی دلالت کی وجہ سے حقیقت کو ترک کر دیا گیا ہے۔

وَقَوْلُهُ تَعَالىٰ اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَآءِ عَقِيْبَ قَوْلِهِ تَعَالىٰ وَمِنْهُمْ مَنْ يَلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ يَدُلُّ عَلىٰ اَنَّ ذِكْرَ الْاَصْنَافِ لِقَطْعِ طَمْعِهِمْ مِنَ الصَّدَقَاتِ بِبَيَانِ الْمَصَارِفِ لَهَا فَلَا يَتَوَقَّفُ الْخُرُوْجُ عَنِ الْعُهْدَةِ عَلَى الْاَدَاءِ اِلَى الْكُلِّ۔

ترجمہ اور باری تعالیٰ کا قول انما الصدقات باری تعالیٰ کے قول ومنھم من یلمزك فی الصدقات کے بعد اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مصرف صدقات کے اقسام کا ذکر صدقات کے مصارف کو بیان کر کے صدقات سے منافقین کی طمع کو ختم کرنے کے لئے ہے لہذا ادا ء صدقہ کی ذمہ داری سے سبکدوش ہونا تمام اقسام کو ادا کرنے پر موقوف نہ ہوگا۔

تشریح اس عبارت میں بھی مصنف کتاب نے سیاق کلام کی دلالت کی وجہ سے حقیقت کے متروک ہونے کی ایک مثال ذکر کی ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مصارف صدقات آٹھ ذکر کئے ہیں (۱) فقراء (۲) مساکین (۳) عاملین یعنی صدقات وصول کرنے والے ملازمین (۴) مؤلفۃ قلوب، وہ کفار جنکو مذہب اسلام کی طرف مائل کرنے کے لئے صدقات دیئے جاتے ہیں (۵) رقاب یعنی مکاتبین تاکہ وہ اپنا بدل کتابت ادا کر سکیں (۶) غارمین یعنی قرضدار تاکہ وہ اپنا قرضہ ادا کر سکیں (۷) فی سبیل اللہ یعنی مجاہدین اسلام (۸) ابن سبیل یعنی وہ مسافر جن کے پاس خرچ نہ ہو۔ اللہ تعالیٰ نے ان آٹھوں اقسام کو جمع کے صیغہ کیساتھ ذکر فرمایا ہے اور واو عاطفہ کیساتھ ذکر فرمایا ہے۔ حضرت امام شافعیؒ واو عاطفہ سے استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ واو جمع کے لئے آتا ہے لہذا زکوٰۃ ادا کرنے کے لئے ضروری ہے کہ ان آٹھوں اقسام کو زکوٰۃ دی جائے گی اگر ان میں سے بعض کو دی اور بعض کو نہ دی تو زکوٰۃ ادا نہ ہوگی۔ اور صیغہ جمع سے استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ہر قسم کے کم از کم تین افراد کو دینا ضروری ہے

اگر کسی بھی قسم کے تین افراد سے کم افراد کو زکوٰۃ دی گئی تو زکوٰۃ ادا نہ ہوگی۔ ہم اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ اس کلام کی حقیقت تو یہی ہے جس کو فاضل امام نے سمجھا ہے لیکن یہ حقیقت سیاقِ کلام کی دلالت کی وجہ سے متروک ہے اور سیاقِ کلام باری تعالیٰ کا وہ قول ہے جس کو "انما الصدقات" سے پہلے ذکر کیا گیا ہے اور وہ ومنھم من یلمزک فی الصدقات فان اعطوا منھا رضوا وان لم یعطوا منھا اذا ھم یسخطون ہے یعنی بعض منافقین ایسے ہیں جو صدقات کی تقسیم کے سلسلہ میں آپ کو مطعون کرتے ہیں (چنانچہ کہتے ہیں کہ آپ تقسیم کے سلسلہ میں عدل سے کام نہیں لیتے۔ العیاذ باللہ) اگر ان کو صدقات میں سے دیدیا جائے تو وہ خوش ہو جاتے ہیں اور اگر نہ دیا جائے تو ناراض ہو جاتے ہیں، مراد یہ ہے کہ ان کی رضا اور ناراضگی خود ان کے لئے تھی دین کے لئے نہیں تھی۔ اور بات یہ تھی کہ فتح مکہ کے بعد جب حنین وغیرہ کی غنیمت کا مال حاصل ہوا تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل مکہ کے قلوب کو نرم کرنے کے لئے ان کو مالِ غنیمت میں سے بھرپور حصہ دیا جس سے منافقین چیخ پڑے اور آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم پر بے انصافی اور اقرباء پروری کا الزام لگانے لگے۔ اس پر حق تعالیٰ نے "انما الصدقات" آیت نازل فرما کر صدقات کے مصارف بیان کر دیئے اور بتا دیا کہ صدقات صرف ان لوگوں کو دیئے جائیں ان کے علاوہ منافقین کو نہ دیئے جائیں۔ پس آیت ومنھم من یلمزک الآیۃ اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ یہاں آیت انما الصدقات کی حقیقت (آٹھوں اقسام میں سے ہر ایک کے تین تین افراد کو صدقات کا دینا واجب ہے) متروک ہے اور صدقات کے سلسلہ میں منافقین کی امیدوں کو ختم کرنا مقصود ہے یعنی مصارف بیان کر کے اللہ تعالیٰ کا منشاء منافقین کو یہ بتانا ہے کہ اب زکوٰۃ میں تمہارا کوئی حصہ نہیں ہے یہ بتانا مقصود نہیں ہے کہ تمام اقسام کو دینا واجب ہے اور ہر ایک قسم کے تین تین افراد کو دینا واجب ہے اور جب ایسا ہے تو ادائے زکوٰۃ کی ذمہ داری سے سبکدوش ہونا تمام اقسام کو دینے پر موقوف نہ ہوگا۔ الحاصل یہاں بھی سیاقِ کلام کی دلالت کی وجہ سے انما الصدقات کی حقیقت کو ترک کیا گیا ہے۔

وَالرَّابِعُ قَدْ تُتْرَكُ الْحَقِيْقَةُ بِدَلَالَةٍ مِنْ قِبَلِ الْمُتَكَلِّمِ مِثَالُهُ قَوْلُهُ تَعَالَىٰ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ وَذٰلِكَ لِاَنَّ اللّٰهَ تَعَالَىٰ حَكِيْمٌ وَالْكُفْرُ قَبِيْحٌ وَالْحَكِيْمُ لَا يَاْمُرُ بِهٖ فَيُتْرَكُ دَلَالَةُ اللَّفْظِ عَلَى الْاَمْرِ بِحِكْمَةِ الْاٰمِرِ۔

ترجمہ اور چوتھا موقعہ کبھی حقیقت کو ایسی دلالت کی وجہ سے چھوڑ دیا جاتا ہے جو متکلم کی طرف سے ہو اس کی مثال باری تعالیٰ کا قول ہے جو چاہے ایمان لائے اور جو چاہے کفر کرے اور یہ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ حکیم ہیں اور کفر قبیح ہے اور حکیم قبیح کا حکم نہیں کرتا ہے پس حکمتِ آمر کی وجہ سے امر پر لفظ کی دلالت کو ترک کر دیا جائیگا۔

تشریح چوتھا موقعہ یہ ہے کہ حقیقت کو ایسی دلالت کی وجہ سے ترک کر دیا جاتا ہے جو دلالت متکلم کی طرف سے ہو یعنی اگر متکلم کی طرف سے یہ محسوس ہونے لگے کہ متکلم کا مقصود حقیقت کو ترک کرنے کا ہے

تو ایسی صورت میں بھی حقیقت کو ترک کر دیا جاتا ہے اور مجاز پر عمل ہوتا ہے جیسے باری تعالیٰ کے قول فمن شاء فلیؤمن ومن شاء فلیکفر میں فلیکفر امر کا صیغہ ہے اور امر کی حقیقت طلب ہے گویا کفر مطلوب ہے اباحت کی صورت میں مطلوب ہو یا وجوب کی صورت میں یا ندب کی صورت میں۔ الحاصل فلیکفر کی حقیقت یہ ہے کہ کفر مطلوب ہے لیکن اس حقیقت کو ایسی دلالت کی وجہ سے ترک کر دیا گیا ہے جو متکلم یعنی حق تعالیٰ کی طرف سے پائی گئی ہے اس طور پر کہ اللہ تعالیٰ حکیم ہیں ان کا ہر قول اور فعل حکمت پر مبنی ہوتا ہے اور کفر قبیح اور بری چیز ہے اور حکیم قبیح چیزوں کا حکم نہیں کرتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے انّ اللہ لا یامر بالفحشاء پس اللہ تعالیٰ کا حکیم ہونا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اس نے کفر جیسی قبیح چیز کا حکم نہیں دیا ہے اور اس کو طلب نہیں کیا ہے اور جب ایسا ہے تو فلیکفر کی حقیقت یعنی طلب مراد نہ ہوگی بلکہ یہ کلام توبیخ پر محمول ہوگا۔

وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا اِذَا وَكَّلَ بِشِرَاءِ اللَّحْمِ فَاِنْ مُسَافِرًا نَزَلَ عَلَى الطَّرِيْقِ فَهُوَ عَلَى الْمَطْبُوْخِ اَوْ عَلَى الْمَشْوِيِّ وَاِنْ كَانَ صَاحِبَ مَنْزِلٍ فَهُوَ عَلَى النِّيِّ۔

ترجمہ اور اسی بنا پر ہم نے کہا جب کسی نے گوشت خریدنے کا وکیل بنایا پس اگر وہ ایسا مسافر ہے جو راستہ پر اترا ہوا ہے تو یہ توکیل پکے ہوئے یا بھنے ہوئے پر محمول ہوگی اور اگر مؤکل صاحبِ خانہ ہے تو وہ کچے گوشت پر محمول ہوگی۔

تشریح مصنفؒ کہتے ہیں کہ حقیقت چونکہ ایسی دلالت کی وجہ سے متروک ہو جاتی ہے جو متکلم کی طرف سے پائی گئی ہو اس لئے ہم نے کہا کہ اگر کسی شخص نے کسی آدمی کو گوشت خریدنے کا وکیل بنایا تو اب دیکھیں گے کہ مؤکل مسافر ہے یا اپنے گھر پر مقیم ہے اگر وہ مسافر ہے اور کسی جگہ دورانِ سفر راستہ میں ٹھہرا ہوا ہے تو یہ توکیل بھنے ہوئے یا پکے ہوئے گوشت پر محمول ہوگی اور اگر مؤکل اپنے گھر پر مقیم ہے تو یہ توکیل کچے گوشت پر محمول ہوگی، کیونکہ دونوں صورتوں میں اس کلام کی حقیقت مطلق گوشت خریدنے کا وکیل بنایا ہے لیکن متکلم کے حال کی دلالت کی وجہ سے دونوں صورتوں میں اس حقیقت (اطلاقِ لحم) کو ترک کر دیا گیا ہے۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ مؤکل اگر مسافر ہے اور دورانِ سفر راستہ میں ٹھہرا ہوا ہے تو اس کا حال اس پر دال ہے کہ وہ ایسا گوشت چاہتا ہے جو فوری غذا بن سکے اور یہ بات پکے ہوئے اور بھنے ہوئے میں پائی جاتی ہے لہٰذا اس صورت میں مؤکل کے اس حال کی دلالت کی وجہ سے اطلاقِ لحم کے معنی متروک ہوں گے اور کلام پکے ہوئے اور بھنے ہوئے گوشت پر محمول ہوگا اور اگر مؤکل گھر پر مقیم ہے تو اس کا حال اس پر دال ہے کہ وہ ایسا گوشت چاہتا ہے جس کو پکا کر کھائے اور یہ بات کچے گوشت میں پائی جاتی ہے لہٰذا اس صورت میں بھی اطلاقِ لحم کے معنی متروک ہوں گے اور یہ کلام کچے گوشت پر محمول ہوگا۔

وَمِنْ هٰذَا النَّوْعِ يَمِيْنُ الْفَوْرِ مِثَالُهٗ اِذَا قَالَ تَعَالَ تَغَدَّ مَعِيْ فَقَالَ وَاللّٰهِ لَا اَتَغَدّٰى

يَنْصَرِفُ ذٰلِكَ إِلَى الْغَدَاءِ الْمَدْعُوِّ إِلَيْهِ حَتّٰى لَوْ تَغَدّٰى بَعْدَ ذٰلِكَ فِي مَنْزِلِهٖ مَعَهٗ أَوْ مَعَ غَيْرِهٖ فِي ذٰلِكَ الْيَوْمِ لَا يَحْنَثُ وَكَذَا إِذَا قَامَتِ الْمَرْأَةُ تُرِيْدُ الْخُرُوْجَ فَقَالَ الزَّوْجُ إِنْ خَرَجْتِ فَأَنْتِ كَذَا كَانَ الْحُكْمُ مَقْصُوْدًا عَلَى الْحَالِ حَتّٰى لَوْ خَرَجَتْ بَعْدَ ذٰلِكَ لَا يَحْنَثُ۔

ترجمہ اور اسی قبیلہ سے یمینِ فور ہے اس کی مثال جب کہا آؤ میرے ساتھ صبح کا کھانا کھاؤ، پس کہا بخدا میں صبح کا کھانا نہ کھاؤں گا تو یہ قسم صبح کے اس کھانے کی طرف راجع ہوگی جس کی طرف اس کو بلایا گیا ہے حتی کہ اگر اس نے اس کے بعد اُسی کے گھر میں اس کے ساتھ صبح کا کھانا کھایا یا اس دن میں اس کے علاوہ کے ساتھ تو حانث نہ ہوگا اور اسی طرح اگر عورت نکلنے کے ارادہ سے کھڑی ہوئی، پس شوہر نے کہا اگر تو نکلی تو تو ایسی ہے (طالق) یہ حکم اسی حالت پر منحصر ہوگا حتی کہ اگر اس کے بعد نکلی تو حانث نہ ہوگا۔

تشریح مصنفؒ کہتے ہیں کہ حال متکلم کے دلالت کرنے کی وجہ سے حقیقت کے متروک ہونے کے قبیل سے یمین فور بھی ہے۔ فور "فارت القدر" سے ماخوذ ہے جو اس وقت بولا جاتا ہے جب ہانڈی جوش مارنے لگے پھر جوشِ غضب کا اعتبار کر کے فور کے ساتھ اُس حالتِ غضب کو موسوم کر دیا گیا جس میں ٹھہراؤ نہ ہو، غصہ کی حالت میں جو قسم کھائی جاتی ہے اس کو یمین فور اسی لئے کہتے ہیں کہ متکلم سے اس کا صدور جوشِ غضب کی حالت میں ہوتا ہے الحاصل جو قسم غصہ کی حالت میں کھائی جائے اس کو یمین فور کہا جاتا ہے اور اس کا اطلاق اسی حالتِ غضب پر ہوتا ہے اس کے بعد کی حالتوں پر نہیں ہوتا، یمین فور کی مثال یہ ہے کہ ایک آدمی جو صبح کا کھانا کھا رہا ہے اس نے دوسرے آدمی سے کہا "تعال تغدّ معی" آؤ میرے ساتھ صبح کا کھانا کھاؤ۔ اس نے جواب میں کہا "واللہ لا اتغدّی"، بخدا میں صبح کا کھانا نہیں کھاؤں گا، یہ قسم اس کھانے کی طرف راجع ہوگی جس کی طرف اس کو بلایا گیا ہے چنانچہ حالف نے اگر اس کے بعد داعی کے گھر میں داعی کے ساتھ کھانا کھایا یا اسی دن میں دوسرے کیساتھ کھانا کھایا تو یہ حالف حانث نہ ہوگا البتہ اگر اسی دن اسی حالت میں داعی کے ساتھ کھانا کھایا تو حانث ہو جائے گا وجہ اس کی یہ ہے کہ لا اتغدّی کی حقیقت تغدی کا عموم اور اس کا اطلاق ہے اور وہ یہ ہے کہ حالف ہر تغدی سے حانث ہو جائے خواہ داعی کے ساتھ ہو یا غیر داعی کے ساتھ ہو یا تنہا ہو اور خواہ اس دن میں تغدی ہو خواہ دوسرے دن میں ہو لیکن حالِ متکلم کے دلالت کرنے کی وجہ سے اس حقیقت کو ترک کر دیا گیا ہے یعنی ہم کہیں گے کہ غصہ کی وجہ سے متکلم کی غرض صرف اُس دعوت کو ادا کرنا ہے جس کی طرف اس کو بلایا گیا ہے اور جب ایسا ہے تو یہ قسم صرف اس کھانے پر محمول ہوگی جس کی طرف اس کو بلایا گیا ہے اور اُسی کے کھانے سے یہ حالف حانث ہوگا دوسرا کھانا کھانے کی وجہ سے حانث نہ ہوگا۔

مصنفؒ کہتے ہیں کہ اسی طرح اگر عورت گھر سے نکلنے کے ارادہ سے کھڑی ہوئی اور شوہر نے کہا "ان خرجت

فانت طالق " اگر تو نکلی تو تجھے طلاق ہے۔ پس یہ حکم اُسی حالت پر محمول ہوگا چنانچہ یہ عورت اگر اسی وقت نکل کر چلی گئی تو اس پر طلاق واقع ہو جائے گی لیکن اگر یہ عورت اس وقت نہ نکلی بلکہ شوہر کے غصہ کے ختم ہونے کے بعد نکل کر چلی گئی تو اس پر طلاق واقع نہ ہوگی یعنی شوہر حانث نہ ہوگا وجہ اس کی یہ ہے کہ اس کلام (ان خرجت فانت طالق) کے حقیقی معنی عام ہیں اور مطلب یہ ہے کہ اس عورت پر بہرصورت نکلنے کی وجہ سے طلاق واقع ہو خواہ یہ عورت اسی وقت شوہر کے غصہ کی حالت میں نکلے یا غصہ ختم ہونے کے بعد نکلے لیکن متکلم کی حالتِ غضب اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ متکلم کی مراد یہی معین خروج ہے یعنی متکلم کا غصہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ متکلم مطلقاً نکلنے سے منع کرنا نہیں چاہتا ہے بلکہ خاص طور سے اس وقتِ غضب میں نکلنے سے منع کرنا چاہتا ہے اور یہ خصوصی صورت اور خروج معین اس کلام کا مجاز ہے پس متکلم کے حال کی دلالت کی وجہ سے اس کلام کی حقیقت متروک ہوگی اور مجاز یعنی معین خروج مراد ہوگا چنانچہ یہ عورت اگر اسی حالتِ غضب میں نکل کر چلی گئی تو اس پر طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر غصہ ختم ہونے کے بعد نکلی تو طلاق واقع نہ ہوگی۔

وَالْخَامِسُ قَدْ تُتْرَكُ الْحَقِيقَةُ بِدَلَالَةِ مَحَلِّ الْكَلَامِ بِاَنْ كَانَ الْمَحَلُّ لَا يَقْبَلُ حَقِيقَةَ اللَّفْظِ وَمِثَالُهُ انْعِقَادُ نِكَاحِ الْحُرَّةِ بِلَفْظِ الْبَيْعِ وَالْهِبَةِ وَالتَّمْلِيكِ وَالصَّدَقَةِ وَقَوْلُهُ لِعَبْدِهِ وَهُوَ مَعْرُوفُ النَّسَبِ مِنْ غَيْرِهِ هٰذَا ابْنِىْ وَكَذَا اِذَا قَالَ لِعَبْدِهِ وَهُوَ اَكْبَرُ سِنًّا مِنَ الْمَوْلٰى هٰذَا ابْنِىْ كَانَ مَجَازًا عَنِ الْعِتْقِ عِنْدَ اَبِىْ حَنِيْفَةَ رَضِىَ اللّٰهُ عَنْهُ خِلَافًا لَهُمَا بِنَاءً عَلٰى مَا ذَكَرْنَا اَنَّ الْمَجَازَ خَلَفٌ عَنِ الْحَقِيقَةِ فِىْ حَقِّ اللَّفْظِ عِنْدَهُ وَفِىْ حَقِّ الْحُكْمِ عِنْدَهُمَا۔

ترجمہ اور پانچواں موقعہ حقیقت کو کبھی محلِ کلام کی دلالت کی وجہ سے چھوڑ دیا جاتا ہے اس طور پر کہ محل ایسا ہو جو لفظ کی حقیقت کو قبول نہ کرے اور اس کی مثال لفظ بیع، ہبہ، تملیک اور صدقہ سے آزاد عورت کے نکاح کا منعقد ہونا ہے اور اس کا قول اپنے غلام سے ھٰذا ابنی درانحالیکہ وہ غلام دوسرے سے معروف النسب ہے اور اسی طرح جب اپنے غلام سے ہٰذا ابنی کہا حالانکہ وہ غلام مولیٰ سے عمر میں بڑا ہے تو یہ کلام امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک آزادی سے مجاز ہوگا صاحبین کا اختلاف ہے (اور یہ اختلاف) اس پر مبنی ہے جو ہم نے ذکر کیا کہ امام صاحبؒ کے نزدیک مجاز لفظ کے حق میں حقیقت کا خلیفہ ہے اور صاحبین کے نزدیک حکم کے حق میں۔

تشریح پانچواں موقعہ جہاں حقیقت کو ترک کر دیا جاتا ہے محلِ کلام کی دلالت ہے، یعنی کبھی محلِ کلام کے دلالت کرنے کی وجہ سے معنی حقیقی متروک ہو جاتے ہیں محلِ کلام سے مراد وہ محل جس میں کلام واقع ہوتا ہے اور جس کے ساتھ کلام متعلق ہوتا ہے اور محلِ کلام کے دلالت کرنے کا مطلب یہ ہے کہ محل اس کلام کے حقیقی معنی کو

کو قبول کرنے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو مثلاً حدیثِ رسول "انما الاعمال بالنیات" حقیقی معنی یہ ہیں کہ اعمال نیتوں پر موقوف ہیں یعنی اعمال بغیر نیت کے موجود نہیں ہوتے حالانکہ یہ بات مشاہدہ کے خلاف ہے کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ بغیر نیت کے بہت سے اعمال موجود ہو جاتے ہیں پس یہ کلام چونکہ معنی حقیقی کو قبول کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اس لئے اس کلام کو مجاز پر محمول کیا جائیگا اور یوں کہا جائیگا کہ اعمال سے پہلے لفظ ثواب یا لفظ حکم مقدر ہے اور پہلی صورت میں ترجمہ یہ ہے کہ اعمال کا ثواب نیتوں پر موقوف ہے یعنی عمل پر ترتب ثواب کے لئے نیت ضروری ہے چنانچہ اگر نیت نہیں کی گئی تو ثواب کا ترتب نہ ہوگا لیکن بلا نیت عمل کرنے پر ثواب مرتب نہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ عمل دنیا میں موجود بھی نہ ہو بلکہ ایسا ہو سکتا ہے کہ نیت نہ کرنے کی وجہ سے ثواب تو مرتب نہ ہو لیکن عمل جائز اور موجود ہو۔ اور دوسری صورت میں ترجمہ یہ ہے کہ اعمال کا حکم نیتوں پر موقوف ہے، اور حکم کی دو قسمیں ہیں (۱) دنیاوی جیسے عمل کا جائز ہونا۔ (۲) اخروی جیسے عمل پر ثواب کا مرتب ہونا۔ اور اس پر سب کا اتفاق ہے کہ یہاں اخروی حکم مراد ہے اور حدیث کا مطلب یہ ہے کہ اعمال کا اخروی حکم یعنی ثواب نیتوں پر موقوف ہے۔ اس موقعہ کی مثال میں مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اگر کسی آزاد عورت نے کسی مرد سے کہا "بعتُ نفسی منك بمائة دراهم" میں نے اپنے آپکو تیرے ہاتھ سو درہم کے عوض فروخت کیا اور اس مرد نے قبول کر لیا تو یہ کلام مجازاً نکاح پر محمول ہوگا کیونکہ اس کلام کے حقیقی معنی اپنی ذات اور رقبہ کا مالک بنانا ہے اور آزاد عورت اس کا احتمال نہیں رکھتی ہے یعنی آزاد اس کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے کہ وہ کسی کا مملوک ہو پس جب کلام کا محل یعنی آزاد عورت اس کلام کے حقیقی معنی کو قبول کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے تو یہ کلام مجازاً نکاح پر محمول ہوگا چنانچہ اس کلام سے نکاح منعقد ہو جائیگا، اسی طرح اگر آزاد عورت نے کسی مرد سے کہا وھبت نفسی منك یا ملّکت نفسی منك یا تصدّقت نفسی منك اور اس مرد نے قبول کر لیا تو یہ کلام بھی مجازاً نکاح پر محمول ہوگا کیونکہ ان تمام الفاظ کے حقیقی معنی بھی اپنی ذات کا مالک بنانا ہے اور آزاد عورت اس معنی کو قبول کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے لہذا اس موقعہ پر ان الفاظ کے حقیقی معنی متروک ہوں گے اور مجازاً نکاح کے معنی مراد ہوں گے۔ اسی طرح اگر کسی شخص نے اپنے ایسے غلام سے جس کا نسب مولیٰ کے علاوہ دوسرے آدمی سے معروف و مشہور ہے "ھٰذا ابنی" کہا یا ایسے غلام سے جو عمر میں مولیٰ سے بڑا ہے ھٰذا ابنی کہا تو یہ کلام مجازاً عتق اور آزاد کرنے پر محمول ہوگا کیونکہ اس کلام کا محل یعنی غلام جس کا نسب مولیٰ کے علاوہ دوسرے سے ثابت ہے یا وہ غلام عمر میں مولیٰ سے بڑا ہے اس کلام کے حقیقی معنی (بیٹا ہونا) کو قبول کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے یہ خیال رہے کہ مذکورہ دونوں صورتوں میں ہٰذا ابنی سے غلام کا آزاد ہونا حضرت امام اعظم ابوحنیفہؒ کا مذہب ہے ورنہ صاحبین کے نزدیک یہ کلام لغو ہوگا اور اس سے غلام آزاد نہ ہوگا اور اختلاف کی بنیاد وہی ہے جس کو سابق میں ذکر کیا جا چکا ہے کہ حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک مجاز لفظوں میں حقیقت کا خلیفہ ہے اور صاحبین کے نزدیک حکم میں حقیقت کا خلیفہ ہے تفصیل سابق میں ملاحظہ فرمائیے۔

فصل فی مُتَعَلِّقَاتِ النُّصُوصِ نَعْنِیْ بِهَا عِبَارَةَ النَّصِّ وَاِشَارَتَهٗ وَدَلَالَتَهٗ وَ

اِقْتِضَاءَہٗ. فَاَمَّا عِبَارَۃُ النَّصِّ فَھُوَ مَا سِیْقَ الْکَلَامُ لِاَجْلِہٖ وَاُرِیْدَ بِہٖ قَصْدًا وَاَمَّا اِشَارَۃُ النَّصِّ فَھِیَ مَا ثَبَتَ بِنَظْمِ النَّصِّ مِنْ غَیْرِ زِیَادَۃٍ وَھُوَ غَیْرُ ظَاھِرٍ مِنْ کُلِّ وَجْہٍ وَلَا سِیْقَ الْکَلَامُ لِاَجْلِہٖ۔

ترجمہ | یہ فصل نصوص کے متعلقات (کے بیان) میں ہے۔ ہم متعلقات سے عبارت النص، اشارت النص، دلالت النص اور اقتضاء النص مراد لیتے ہیں۔ بہرحال عبارت النص سو وہ ہے جس کی وجہ سے کلام لایا گیا ہو اور اس کلام سے اس کا قصداً ارادہ کیا گیا ہو اور بہرحال اشارت النص سو وہ ہے جو نص کے الفاظ سے ثابت ہو بغیر زیادۃ کے اور وہ پورے طور پر ظاہر نہ ہو اور نہ اس کی وجہ سے کلام لایا گیا ہو۔

تشریح | اس فصل میں فاضل مصنفؒ تقسیماتِ اربعہ میں سے چوتھی تقسیم بیان کرنا چاہتے ہیں اس تقسیم کے تحت بھی چار قسمیں ہیں (۱) استدلال بعبارت النص (۲) استدلال باشارۃ النص (۳) استدلال بدلالت النص (۴) استدلال باقتضاء النص۔ ان چاروں کے درمیان دلیل حصر یہ ہے کہ دلیل پیش کرنے والا لفظ سے دلیل پیش کریگا یا معنی سے اگر اول ہے تو اس کی دو صورتیں ہیں اُس لفظ کو معنی کے لئے قصداً لایا گیا ہوگا یا نہیں اگر اول ہے تو استدلال بعبارت النص ہے اور اگر ثانی ہے تو وہ استدلال باشارت النص ہے اور اگر معنی سے استدلال پیش کریگا تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں وہ معنی بغیر فکر و اجتہاد کے اس لفظ سے مفہوم ہوگا یا نہیں اگر اول ہے تو وہ استدلال بدلالت النص ہے اور اگر ثانی ہے تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں اس معنی پر لفظ کی صحت عقلاً یا شرعاً موقوف ہوگی یا نہیں اگر اول ہے تو وہ استدلال باقتضاء النص ہے اور اگر ثانی ہے تو وہ استدلالاتِ فاسدہ میں سے ہے جس کا بیان انشاء اللہ آئندہ آئے گا۔ تعریف ذکر کرنے سے پہلے یہ بیان کرنا ضروری ہے کہ متعلقات النصوص میں لفظ متعلقات لام کے فتحہ کے ساتھ ہے اور اس کے معنی متمسکات کے ہیں۔ متعلق بفتح اللام یا ظرف ہے اور یا مصدر میمی ہے پہلی صورت میں متعلقات کی اضافت بیانیہ ہے اور مطلب یہ ہے کہ یہ فصل ان نصوص کے بیان میں ہے جو تمسک اور استدلال کا محل ہیں اس صورت میں مصنفؒ کا متعلقات کی تفسیر عبارت النص، اشارۃ النص، دلالت النص اور اقتضاء النص سے کرنا بالکل درست ہوگا کیونکہ یہ چاروں تمسک کا محل ہیں۔ اور اگر متعلق بمعنی متمسک مصدر میمی ہے تو اضافت ادنیٰ ملابست کی وجہ سے ہوگی اور مطلب یہ ہوگا کہ یہ فصل نصوص کے ذریعہ تمسکات اور استدلالات کے بیان میں ہے اور اس صورت میں مصنفؒ کی بیان کردہ تقسیم عبارت النص، اشارت النص، دلالت النص اور اقتضاء النص سے مراد استدلال بعبارۃ النص، استدلال باشارت النص، استدلال بدلالت النص اور استدلال باقتضاء النص ہوگا ورنہ تفسیر کرنا صحیح نہ ہوگا۔ عبارت النص کی تعریف میں فاضل مصنفؒ نے فرمایا ہے فاما عبارۃ النص فھو ما سیق الکلام لاجلہ وارید بہ قصداً۔ لیکن اس تعریف پر یہ اعتراض ہوگا کہ عبارت لفظ اور نظم کا نام ہے اور ما سیق الکلام لاجلہ (جس کی وجہ سے کلام لایا گیا ہے) حکم ہے اور لفظ اور حکم کے درمیان تباین ہے

اور کسی چیز کی تعریف اس کے مباین کے ساتھ کرنا درست نہیں ہے لہٰذا ما سیق الکلام لاجلہ کے ذریعہ عبارت النص کی تعریف کرنا بھی درست نہ ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں عبارت النص کی تعریف نہیں کی گئی ہے بلکہ اس حکم کی تعریف کی گئی ہے جو حکم عبارت النص سے ثابت ہے اور مطلب یہ ہے کہ وہ حکم جو عبارت النص سے ثابت ہے وہ ہے جس کی وجہ سے کلام لایا گیا ہو اور اس کلام سے اس حکم کا ارادہ کیا گیا ہو۔ اور رہی عبارت النص کی تعریف سو وہ بطریق التزام مفہوم ہے۔ دوسری قسم استدلال باشارت النص ہے لیکن یہاں بھی وہ حکم مراد ہے جو اشارۃ النص سے ثابت ہوتا ہے اور تعریف یہ ہے کہ وہ حکم جو اشارۃ النص سے ثابت ہو وہ ہے جو کلام کے ضمن میں زیادتی کو مقدر مانے بغیر نص کے الفاظ سے ثابت ہو اور وہ پورے طور پر ظاہر نہ ہو اور نہ کلام اس کی وجہ سے لایا گیا ہو۔ مطلب یہ ہے کہ جس طرح عبارت النص سے ثابت شدہ حکم نظم اور لفظ سے ثابت ہوتا ہے اسی طرح اشارۃ النص سے ثابت شدہ حکم بھی نظم اور لفظ سے ثابت ہوتا ہے البتہ یہ فرق ہے کہ عبارت النص سے ثابت شدہ حکم کلام سے مقصود بھی ہوتا ہے اور کلام اس کے لئے لایا بھی جاتا ہے اور اشارت النص سے ثابت شدہ حکم اگر نظم اور لفظ سے ثابت اور مفہوم ہوتا ہے لیکن وہ نہ تو کلام سے مقصود ہوتا ہے اور نہ ہی کلام اس کے لئے لایا جاتا ہے اور نہ وہ من کل وجہ ظاہر ہوتا ہے۔ ان دونوں کے درمیان فرق اس طرح سمجھئے کہ ایک آدمی نے بالارادہ سیدھی نظر سے دوسرے آدمی کو اس کے ساتھ ساتھ بلا ارادہ اس کے آس پاس کے لوگ بھی نظر آگئے تو بالارادہ دیکھنا عبارت النص کے مرتبہ میں ہے اور بلا ارادہ نظر آجانا اشارت النص کے مرتبہ میں ہے۔ اشارۃ النص کی تعریف میں "ما ثبت بنظم النص" کی قید کے ذریعہ دلالت النص سے احتراز کیا گیا ہے کیونکہ دلالت النص معنیٰ نص سے ثابت ہوتا ہے نہ کہ نظم نص سے۔ اور "من غیر زیادۃ" کی قید کے ذریعہ اقتضاء النص سے احتراز کیا گیا ہے کیونکہ اقتضاء النص میں زائد الفاظ کا مقدر ماننا ضروری ہوتا ہے اور وھو غیر ظاھر من کل وجہ کی قید کے ذریعہ ظاہر سے احتراز کیا گیا ہے کیونکہ ظاہر کی مراد من کل وجہ ظاہر ہوتی ہے۔ اور ما سیق الکلام لاجلہ کی قید کے ذریعہ عبارت النص سے احتراز کیا گیا ہے۔

مِثَالُهُ فِیْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی لِلْفُقَرَآءِ الْمُهَاجِرِیْنَ الَّذِیْنَ اُخْرِجُوْا مِنْ دِیَارِهِمْ اَلْاٰیَةَ فَاِنَّهٗ سِیْقَ لِبَیَانِ اِسْتِحْقَاقِ الْغَنِیْمَةِ فَصَارَ نَصًّا فِیْ ذٰلِكَ وَقَدْ ثَبَتَ فَقْرُهُمْ بِنَظْمِ النَّصِّ فَكَانَ اِشَارَةً اِلٰی اَنَّ اِسْتِیْلَاءَ الْكَافِرِ عَلٰی مَالِ الْمُسْلِمِ سَبَبٌ لِثُبُوْتِ الْمِلْكِ لِلْكَافِرِ اِذْ لَوْ كَانَتِ الْاَمْوَالُ بَاقِیَةً عَلٰی مِلْكِهِمْ لَا یَثْبُتُ فَقْرُهُمْ

ترجمہ اس کی مثال باری تعالیٰ کے قول " للفقراء المھاجرین الذین اخرجوا من دیارھم " میں ہے کیونکہ یہ قول مستحقین غنیمت کو بیان کرنے کے لئے لایا گیا ہے پس یہ قول اس سلسلہ میں نص ہوگا اور ان کا فقر نظم نص سے ثابت ہوگیا، پس نص اس طرف مشیر ہوگی کہ مسلمان کے مال پر

کافر کا غلبہ کافر کے لئے ثبوتِ ملک کا سبب ہے اس لئے کہ اگر مسلمانوں کے اموال ان کی ملک پر باقی رہتے تو ان کا فقر ثابت نہ ہوتا۔

تشریح عبارت النص اور اشارت النص کی مثال میں فاضل مصنفؒ نے یہ آیت پیش کی ہے للفقراء المہاجرین الذین اخرجوا من دیارھم الآیۃ (پ ۲۸ ع ۴) یہ جملہ ولذی القربیٰ والیتامیٰ والمساکین وابن السبیل سے بدل ہے یا بغیر واد کے اول یعنی لذی القربیٰ پر معطوف ہے جیسا کہا جاتا ہے "ھذا المال لزید لبکر لعمرو" دونوں صورتوں میں آیت کا مقصد خمس کے مصارف کو بیان کرنا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ خمس کے مصارف یہ ہیں (۱) رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے قرابت دار (۲) یتیم بچے (۳) مساکین (۴) مسافر (۵) وہ فقراء جنھوں نے اپنا گھر بار سب چھوڑ دیا۔ بہرحال اس آیت کا مقصد یہ بیان کرنا ہے کہ فقراء مہاجرین بھی مالِ غنیمت کے مستحق ہیں اور ان کے لئے بھی مالِ غنیمت میں سے حصہ واجب ہے اور جب اس آیت کا مقصد یہ ہے تو فقراء مہاجرین کے لئے مال غنیمت میں سے حصہ کا واجب ہونا اور ان کا مال غنیمت کا مستحق ہونا عبارت النص سے ثابت ہوگا اور مہاجرین کا فقر سو وہ بطریق اشارت النص، نص یعنی للفقراء کے لفظ اور نظم سے ثابت ہے اس طور پر کہ اللہ تعالیٰ نے ان کا نام فقراء رکھا اور فرمایا "للفقراء المہاجرین"۔ اور فقر کی حقیقت یہ ہے کہ ملک زائل ہو جائے یعنی زوالِ ملک کا نام فقر ہے۔ مال سے قبضہ کے دور ہونے کا نام فقر نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ مسافر کے قبضہ میں اگر مال نہ ہو بلکہ اس کے گھر مال ہو تو وہ غنی کہلائے گا اور اس پر زکوٰۃ واجب ہوگی

الحاصل اس آیت میں چونکہ مہاجرین کے اموال سے ان کی ملک زائل ہونے کی طرف اشارہ ہے اور یہ بات "للفقراء" سے مفہوم ہے اور کلام کا مقصود اور مسوق لہ نہیں ہے اس لئے مہاجرین کا فقر اشارت النص سے ثابت ہوگا۔ صاحب اصول الشاشی کہتے ہیں کہ نص یعنی للفقراء اس طرف بھی اشارہ کرتا ہے کہ مسلمان کے مال پر کافر کا غلبہ پانا اس بات کا سبب ہے کہ کافر کے لئے اس مال پر ملکیت ثابت ہے یعنی مہاجرین کا وہ مال جو مکہ میں رہ گیا ہے مہاجرین کی ملک سے نکل گیا اور کفارِ مکہ کی ملک میں داخل ہو گیا ہے اس لئے کہ مہاجرین کے اموال اگر ان کی ملک پر باقی رہتے اور ان کی ملک سے نہ نکلتے تو مہاجرین کا فقر ثابت نہ ہوتا حالانکہ "للفقراء" کے لفظ سے ان کا فقر ثابت ہے اور جب مہاجرین کا فقر اور ان کے اموال کا ان کی ملک سے نکل جانا ثابت ہے تو یہ بات بھی ثابت ہے کہ مہاجرین کے اموال کفارِ مکہ کی ملک میں داخل ہیں۔

الحاصل اشارت النص سے مہاجرین کا فقر بھی ثابت ہے اور یہ بھی ثابت ہے کہ مسلمان کے مال پر کافر کا غلبہ کافر کے لئے ثبوتِ ملک کا سبب ہے۔ صاحب اصول الشاشی کے ارشاد پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ اشارت النص کی تعریف میں کہا گیا ہے کہ اشارت النص سے ثابت ہونے والا حکم وہ ہے جو نص کے لفظ اور نظم سے ثابت ہو یعنی اشارۃ النص سے جو حکم ثابت ہوگا اس کے لئے یہ بات ضروری ہے کہ وہ منطوق بہ ہو یعنی نص میں اس کے لئے الفاظ موجود ہوں۔ لیکن مسلمان کے مال پر کافر کے غلبہ کا، کافر کیلئے ثبوتِ ملک کا سبب ہونا منطوق بہ نہیں ہے یعنی یہ بات مذکورہ نص کے کسی لفظ سے ثابت نہیں ہے اور جب یہ بات مذکورہ نص کے کسی لفظ سے ثابت نہیں ہے تو نص کے ذریعہ اس کی طرف کیسے اشارہ ہوگا یعنی یہ بات

اشارت النص سے کیسے ثابت ہوگی اور جب یہ بات اشارت النص سے ثابت نہیں ہوئی تو مصنف کا فکان اشارۃ الی ان استیلاء الکافر علی مال المسلم سبب لثبوت الملك للكافر کہنا کیسے درست ہوگا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اشارت النص سے مہاجرین کا فقر تو ثابت ہی ہوگا یعنی یہ بات تو ثابت ہی ہوگئی کہ مہاجرین کے اموال ان کی ملک سے نکل گئے ہیں مگر اس کے لئے یہ بات لازم ہے کہ کفار مکہ جنھوں نے مہاجرین کے اموال پر غلبہ پایا ہے ان کے لئے ملک ثابت ہو کیونکہ اسلام میں ضیاع نہیں ہے یعنی اسلام میں یہ بات معہود نہیں ہے کہ کوئی مال ایسا جس کا کوئی مالک نہ ہو پس جب مہاجرین کے اموال ان کی ملک سے نکل گئے تو لازماً ان کفار کی ملک میں داخل ہوں گے جن کا ان کے اموال پر غلبہ ہے۔ الحاصل مہاجرین کا فقر اور ان کے اموال سے ان کی ملک کا زائل ہونا تو اشارت النص سے ثابت ہے لیکن کفار مکہ کی ملک کا ثابت ہونا اشارت النص کے لوازم سے ثابت ہے اور شئی جب ثابت ہوتی ہے چونکہ اپنے لوازم کے ساتھ ساتھ ثابت ہوتی ہے جیساکہ "الشئی اذا ثبت ثبت بلوازمہ" کا قاعدہ ہے اس لئے جو چیز اشارت النص کے لوازم سے ثابت ہوگی وہ بھی اشارۃ النص کے ساتھ لاحق ہوگی یعنی اس کے بارے میں بھی یہی کہا جائے گا کہ یہ اشارت النص سے ثابت ہے اور جب ایسا ہے تو فاضل مصنفؒ کا یہ فرمانا کہ مسلمان کے مال پر کافر کے غلبہ کا، کافر کے لئے ثبوت ملک کا سبب ہونا اشارت النص سے ثابت ہے بالکل صحیح اور درست ہے۔

> وَيُخَرَّجُ مِنْهُ الْحُكْمُ فِى مَسْأَلَةِ الْاِسْتِيْلَاءِ وَحُكْمُ ثُبُوْتِ الْمِلْكِ لِلتَّاجِرِ بِالشِّرَاءِ مِنْهُمْ وَتَصَرُّفَاتِهِ مِنَ الْبَيْعِ وَالْهِبَةِ وَالْاِعْتَاقِ وَحُكْمُ ثُبُوْتِ الْاِسْتِغْنَامِ وَثُبُوْتِ الْمِلْكِ لِلْغَازِىْ وَعَجْزِ الْمَالِكِ عَنِ انْتِزَاعِهِ مِنْ يَدِهٖ وَتَفْرِيْعَاتِهٖ ـ

ترجمہ اور اس سے تخریج کیا جائے گا استیلا (غلبہ پانے) کا حکم اور کفار سے خرید کرنے کی وجہ سے تاجر کیلئے ثبوت ملک کا حکم۔ اور اس کے تصرفات یعنی بیع، ہبہ، اعتاق کا حکم۔ اور غنیمت بنانے کے ثبوت کا حکم۔ اور غازی کے لئے ملک ثابت ہونے کا حکم۔ اور غازی کے قبضہ سے اس مال کو چھیننے سے مالک کے عاجز ہونے کا حکم۔ اور اسکی تفریعات کی تخریج کی جائے گی۔

تشریح مصنف کتاب فرماتے ہیں کہ مذکورہ نص کے اشارہ سے جو چیز ثابت ہوتی ہے یعنی مسلمان کے مال پر کافر کے غلبہ کا، کافر کے لئے ثبوتِ ملک کا سبب ہونا اس سے بہت سے احکام مستنبط کئے جا سکتے ہیں (۱) کافر جب مسلمان کے مال پر غلبہ پالے اور اس کو دارالحرب میں منتقل کرے تو احناف کے نزدیک کافر اس مال کا مالک ہو جائے گا کیونکہ نص للفقراء، اشارۃً اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ مسلمان کے مال پر کافر کا غلبہ کافر کے لئے ثبوتِ ملک کا سبب ہے۔

(۲) اگر کسی تاجر نے اس مال کو کفار سے خرید لیا تو یہ تاجر اس مال کا مالک ہو جائے گا کیونکہ اس تاجر نے یہ مال اس کے مالک سے خریدا ہے اور جب تاجر اس مال کا مالک ہو گیا تو اس کے لئے اس مال میں تمام تصرفات بھی جائز ہوں گے۔ چنانچہ اس تاجر کا اس مال کو فروخت کرنا، ہبہ کرنا جائز ہوگا اور اگر وہ مال غلام یا باندی ہو تو اس کو آزاد کرنا جائز

ہوگا۔ (۳) اگر مسلمانوں نے دارالحرب پر غلبہ پالیا اور کفار سے وہ مال لے لیا جس کو کفار نے مسلمانوں سے غلبۃً لیا تھا تو یہ مال مسلمانوں کے لئے غنیمت ہوگا جیسا کہ ان کے دوسرے اموال غنیمت ہوں گے اور دوسرے اموال کی طرح ان اموال میں بھی مجاہدین کی ملک ثابت ہو جائے گی۔ اور کفار کے غلبہ پانے سے پہلے جو مسلمان اس مال کے مالک تھے ان کو ان مجاہدین سے اس مال کے چھیننے کا حق نہیں ہوگا بشرطیکہ تقسیم کے بعد یہ مال مجاہدین کے قبضہ میں آیا ہو اور اگر ابھی تقسیم نہ ہوئی ہو تو اس مسلمان کے لئے اس مال کو مفت لینے کا حق ہوگا۔ مصنفؒ کہتے ہیں کہ ان احکام کے علاوہ اور دوسری تفریعات مستنبط کی جاسکتی ہیں مثلاً وہ مال اگر باندی ہے اور تقسیم کے نتیجہ میں کسی غازی اور مجاہد کے حصہ میں آگئی تو اس مجاہد کے لئے اس سے وطی کرنا حلال ہے اور اس کو آزاد کرنا بھی جائز ہے اور اگر مجاہد نے اس مال کو تلف کر دیا تو اس پر ضمان واجب نہیں ہوگا۔

وَكَذٰلِكَ قَوْلُهٗ تَعَالٰى اُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ اِلٰى قَوْلِهٖ تَعَالٰى ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّيَامَ اِلَى اللَّيْلِ فَالْاِمْسَاكُ فِىْ اَوَّلِ الصُّبْحِ يَتَحَقَّقُ مَعَ الْجَنَابَةِ لِاَنَّ مِنْ ضَرُوْرَةِ حِلِّ الْمُبَاشَرَةِ اِلَى الصُّبْحِ اَنْ يَّكُوْنَ الْجُزْءُ الْاَوَّلُ مِنَ النَّهَارِ مَعَ وُجُوْدِ الْجَنَابَةِ وَالْاِمْسَاكُ فِىْ ذٰلِكَ الْجُزْءِ صَوْمٌ اُمِرَ الْعَبْدُ بِاِتْمَامِهٖ فَكَانَ هٰذَا اِشَارَةً اِلٰى اَنَّ الْجَنَابَةَ لَا تُنَافِى الصَّوْمَ وَلَزِمَ مِنْ ذٰلِكَ اَنَّ الْمَضْمَضَةَ وَالْاِسْتِنْشَاقَ لَا يُنَافِىْ بَقَاءَ الصَّوْمِ۔

ترجمہ اور اسی طرح باری تعالیٰ کا قول تمہارے لئے رمضان کی رات میں جماع کو حلال کیا گیا ہے باری تعالیٰ کے اس قول تک پھر رات تک روزہ کو پورا کرو۔ اس لئے کہ اول صبح میں امساک جنابت کے ساتھ متحقق ہو جاتا ہے کیونکہ صبح تک جماع کے حلال ہونے کے لئے ضروری ہے کہ دن کا پہلا جزء جنابت کے موجود رہنے کے ساتھ موجود ہو اور اس جزء میں امساک روزہ ہے بندے کو اس کے اتمام کا حکم دیا گیا ہے پس یہ اس بات کی طرف اشارہ ہوگا کہ جنابت روزے کے منافی نہیں ہے اور اس سے لازم آئے گا کہ کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا بقاء صوم کے منافی نہیں ہے۔

تشریح مصنفؒ نے اشارۃ النص کی دوسری مثال میں یہ آیت پیش کی ہے "احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم هن لباس لكم وانتم لباس لهن علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم فتاب عليكم وعفا عنكم فالئن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر ثم اتموا الصيام الى الليل۔ تمہارے لئے رمضان کی راتوں میں تمہاری عورتوں کے ساتھ جماع کو حلال کیا گیا ہے وہ تمہارے لئے لباس ہیں اور تم ان کے لئے لباس ہو اللہ تعالیٰ کو معلوم ہے تم اپنے نفوس میں خیانت کرتے تھے پس اللہ تعالیٰ تم پر متوجہ ہوا اور تم سے

درگذر کیا پس اب تم ان سے جماع کرو اور وہ طلب کرو جو اللہ تعالیٰ نے تمہارے لئے مقدر کیا ہے اور کھاؤ اور پیو یہاں تک کہ صبح صادق طلوع ہو جائے پھر رات تک روزہ پورا کرو۔ یہ آیت اس مقصد کے لئے لائی گئی ہے کہ روزہ دار کے لئے رات میں کھانا، پینا اور جماع کرنا جائز ہے پس روزہ دار کے لئے رات میں مذکورہ امور کے ارتکاب کا جواز عبارت النص سے ثابت ہوگا لیکن یہ آیت اشارۃً اس بات پر بھی دلالت کرتی ہے کہ بقائے جنابت روزے کے لئے مانع نہیں ہے یعنی جنابت کی حالت میں اگر روزہ شروع کر دیا گیا اور صبح صادق کے بعد روزہ بھی پایا گیا اور جنابت بھی پائی گئی تو یہ درست ہوگا کیونکہ حق تعالیٰ شانہ نے فالئٰن باشروھن اور کلوا واشربوا الآیۃ میں آخری رات تک کھانے پینے اور جماع کی اجازت دی ہے اور یہ بات عبارت النص سے ثابت ہے اور وقت اباحت (صبح کاذب) کے آخری جز کے درمیان اور وقت صوم کے اول جز یعنی صبح صادق کے اول جز کے درمیان کوئی ایسا وقت نہیں ہے جس میں یہ روزہ دار غسل کر سکے یعنی وقت اباحت وقت صوم سے ملا ہوا ہے ان کے درمیان کوئی وقت حدِ فاصل کے طور پر نہیں ہے پس اگر کسی شخص نے صبح صادق کے طلوع ہونے تک یعنی صبح کاذب کے بالکل آخر تک جماع کیا تو لازمی طور پر روزہ کا ایک حصہ یعنی دن کے اول جز میں یعنی صبح صادق طلوع ہونے کے فوراً بعد کے وقت میں جو روزہ ہوگا وہ وجود جنابت کے ساتھ موجود ہوگا کیونکہ اس جز میں جو کھانے پینے اور جماع سے رکنا ہے وہ شرعاً روزہ ہے" اتموا الصیام الی اللیل" کے ذریعہ اللہ تعالیٰ نے اس کو پورا کرنے کا حکم دیا ہے اور جب ایسا ہے تو یہ نص یعنی" فالئٰن باشروھن" الآیۃ سے اس بات کی طرف اشارہ ہوگا کہ جنابت روزے کے منافی نہیں ہے، یعنی جنابت کا روزے کے منافی نہ ہونا اشارت النص سے ثابت ہوگا اور جنابت کے روزے کے منافی نہ ہونے سے یہ بات بھی لازم آتی ہے کہ کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا بقاءِ صوم کے منافی نہیں ہے کیونکہ پہلے ثابت کیا گیا ہے کہ جنابت روزے کے ساتھ متحقق ہو سکتی ہے اور نماز وغیرہ کے لئے اس کا دور کرنا ضروری ہے اور کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا چونکہ غسلِ جنابت کے ارکان میں سے ہیں اس لئے جنابت ان کے بغیر دور نہیں ہوگی۔ پس ان باتوں سے معلوم ہوا کہ کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا روزے کے منافی نہیں ہے یعنی یہ چیزیں روزے میں ممنوع نہیں ہیں۔

> وَيَتَفَرَّعُ مِنْهُ اَنَّ مَنْ ذَاقَ شَيْئًا بِفَمِهٖ لَمْ يَفْسُدْ صَوْمُهٗ فَاِنَّهٗ لَوْ كَانَ الْمَاءُ مَالِحًا يَجِدُ طَعْمَهٗ عِنْدَ الْمَضْمَضَةِ لَا يَفْسُدُ بِهِ الصَّوْمُ وَعُلِمَ مِنْهُ حُكْمُ الْاِحْتِلَامِ وَالْاِحْتِجَامِ وَالْاِدِّهَانِ لِاَنَّ الْكِتَابَ لَمَّا سَمَّى الْاِمْسَاكَ اللَّازِمَ بِوَاسِطَةِ الْاِنْتِهَاءِ عَنِ الْاَشْيَاءِ الثَّلٰثَةِ الْمَذْكُوْرَةِ فِىْ اَوَّلِ الصُّبْحِ صَوْمًا فَعُلِمَ اَنَّ رُكْنَ الصَّوْمِ يَتِمُّ بِالْاِنْتِهَاءِ عَنِ الْاَشْيَاءِ الثَّلٰثَةِ۔

ترجمہ اور اس سے یہ بات متفرع ہوتی ہے کہ جس شخص نے اپنے منہ سے کسی چیز کو چکھ لیا تو اس کا روزہ فاسد نہ ہوگا اس لئے کہ اگر پانی ایسا نمکین ہو جس کا ذائقہ کلی کرتے وقت محسوس کرتا ہے تو اس سے روزہ فاسد نہیں ہوتا اور اس سے احتلام، پچھنا اور تیل لگانے کا حکم معلوم ہو گیا، کیونکہ قرآن نے جب اس امساک کا نام روزہ رکھا ہے جو اول صبح میں

مذکورہ تین چیزوں سے رکنے کے واسطہ سے لازم آیا ہے تو معلوم ہو گیا کہ رکنِ صوم تین چیزوں سے رکنے کے ساتھ پورا ہو جاتا ہے۔

تشریح مصنفؒ فرماتے ہیں کہ جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ کلی کرنا، ناک میں پانی ڈالنا بقائے صوم کے منافی نہیں ہے تو اس سے یہ بات بھی ثابت ہو گئی کہ اگر کسی روزے دار نے کوئی چیز چکھ کر تھوک دیا تو اس کا روزہ فاسد نہیں ہوگا کیونکہ غسل کا پانی اگر نمکین ہو اور کلی کرتے وقت اس کا ذائقہ محسوس ہوتا ہو تو اس سے روزہ فاسد نہیں ہوتا ہے حالانکہ اس میں ایک چیز کا چکھنا پایا جاتا ہے۔ مصنفؒ کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ کے قول باشروھن اور کلوا واشربوا کے بعد ثم اتموا الصیام الی اللیل فرمانے سے یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ احتلام، پچھنا لگوانے اور تیل لگانے سے روزہ فاسد نہیں ہوتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے کھانے، پینے اور جماع سے رکنے کو روزہ قرار دیا ہے اور جب ان تین چیزوں سے رکنے کو روزے کے نام کے ساتھ موسوم کیا ہے تو معلوم ہو گیا کہ ان تین چیزوں سے رکنا روزے کا ایسا رکن ہے جس سے روزہ پورا ہو جاتا ہے اس لئے کہ اگر روزے کا وجود شرعی ان تین چیزوں کے علاوہ پر موقوف ہوتا تو ان تین چیزوں سے رکنے کا نام روزہ نہ رکھا جاتا پس باری عزاسمہٗ کا ان تین چیزوں سے رکنے کو روزہ قرار دینا اس بات کی دلیل ہے کہ روزہ صرف ان تین چیزوں سے رکنے کا نام ہے اور جب ایسا ہے تو ان کے علاوہ دوسری چیزوں سے رکنا ضروری نہ ہوگا اور جب ان کے علاوہ دوسری چیزوں سے رکنا ضروری نہیں ہے تو احتلام، پچھنا لگوانا اور تیل لگانا مفسدِ صوم نہ ہوگا اور رہی حدیث "افطر الحاجم والمحجوم" تو اس کا جواب یہ ہے کہ ان دونوں کا روزہ ٹوٹنے کے قریب ہو گیا محجوم کا تو اس لئے کہ خون نکلنے کی وجہ سے اس میں ضعف پیدا ہوتا ہے اور بسا اوقات اس قدر ضعف پیدا ہو جاتا ہے کہ محجوم روزے توڑنے پر مجبور ہو جاتا ہے اور حاجم چونکہ منہ لگا کر خون نکالتا ہے اس لئے اس کے پیٹ میں خون کے داخل ہونے کا احتمال رہتا ہے۔ الحاصل حدیث میں بالفعل مفطر ہونا مراد نہیں ہے بلکہ مفطر ہونے کے قریب ہونا مراد ہے اور رہا بھول کر کھانے پینے سے روزے کا نہ ٹوٹنا تو اس کی دلیل دوسری ہے جو فقہ کی کتابوں میں مذکور ہے۔

وَعَلٰی هٰذَا يُخَرَّجُ الْحُكْمُ فِيْ مَسْأَلَةِ التَّبْيِيْتِ فَإِنَّ قَصْدَ الْإِتْيَانِ بِالْمَأْمُوْرِ بِهٖ إِنَّمَا يَلْزَمُ عِنْدَ تَوَجُّهِ الْأَمْرِ وَالْأَمْرُ إِنَّمَا يَتَوَجَّهُ بَعْدَ الْجُزْءِ الْأَوَّلِ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ۔

ترجمہ اور اس نص کے موجب پر رات میں نیت کرنے کے مسئلہ میں حکم کی تخریج کی جائیگی کیونکہ مامور بہ کو ادا کرنے کا ارادہ امر متوجہ ہونے کے وقت لازم ہوتا ہے اور امر، جزءِ اول کے بعد متوجہ ہوتا ہے کیونکہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے "ثم اتموا الصیام الی اللیل"۔

تشریح مصنفؒ فرماتے ہیں کہ مذکورہ نص یعنی کلوا واشربوا حتی یتبین لکم الخیط الابیض من الخیط الاسود من الفجر ثم اتموا الصیام الی اللیل کے موجب کی وجہ سے مسئلہ

تبییت میں حکم کی تخریج کی جائے گی، مسئلۂ تبییت یہ ہے کہ رمضان کے روزے کے لئے صبح صادق سے پہلے رات میں نیت کرنا ضروری ہے یا نہیں اس سلسلہ میں علمائے احناف کا مذہب یہ ہے کہ رات میں نیت کرنا ضروری نہیں ہے بلکہ زوال سے پہلے پہلے نیت کرنا کافی ہے یعنی صبح صادق سے پہلے رات میں نیت کی تب بھی درست ہے اور اگر صبح صادق کے بعد زوال سے پہلے نیت کی تو بھی درست ہے اور حضرت امام شافعیؒ کا مذہب یہ ہے کہ صبح صادق سے پہلے رات میں نیت کرنا ضروری ہے، حضرت امام شافعیؒ حدیث "لا صیام لمن لم ینو الصیام من اللیل" (اس شخص کا روزہ نہیں ہے جس نے رات میں روزے کی نیت نہیں کی ہے) سے استدلال کرتے ہیں۔ علماء احناف کہتے ہیں کہ حدیث لا صیام لمن لم ینو الصیام من اللیل "اس پر دلالت کرتی ہے کہ روزہ کی نیت صرف رات میں جائز ہو اور صبح صادق کے بعد جائز نہ ہو اور کتاب اللہ یعنی "کلوا واشربوا" اس پر دلالت کرتی ہے کہ روزے کی نیت صرف صبح صادق کے بعد جائز ہو اور صبح صادق سے پہلے رات میں جائز نہ ہو۔ اور یہ آیت اس پر اس طرح دلالت کرتی ہے کہ نیت نام ہے قصد اور ارادہ کا اور مامور بہ کو ادا کرنے کا ارادہ اس وقت لازم ہوتا ہے جب امر (اللہ) کی طرف سے مامور بہ کو ادا کرنے کی طلب پائی جائے اور مامور بہ کو ادا کرنے کے سلسلہ میں خطاب پایا جائے۔ اور یہاں مامور بہ یعنی روزے کو ادا کرنے کے سلسلہ میں باری تعالیٰ کا امر اور خطاب صبح صادق طلوع ہونے کے بعد متوجہ ہوتا ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ روزے کو رات تک پورا کرو۔ ملاحظہ فرمایئے اللہ تعالیٰ نے روزے کے اتمام کا امر فرمایا ہے اور اتمام کا امر شروع کرنے کے امر پر موقوف ہے، اب دیکھنا یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے شروع کرنے کا امر کب سے فرمایا ہے سو ہم دیکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ کھاؤ اور پیو یہاں تک کہ صبح صادق ہو جائے۔ گویا اللہ تعالیٰ نے صبح صادق شروع ہونے تک کھانے پینے کی اجازت دی ہے اور جب صبح صادق طلوع ہونے تک کھانے پینے کی اجازت دی ہے تو روزہ صبح صادق طلوع ہونے کے بعد سے شروع ہوگا اور جب ایسا ہے تو مامور بہ یعنی روزے کو ادا کرنے کے لئے خطاب باری تعالیٰ اور امر خداوندی صبح صادق طلوع ہونے کے بعد متوجہ ہوگا اور جب خطاب باری تعالیٰ اور امر خداوندی صبح صادق طلوع ہونے کے بعد متوجہ ہوا تو روزے کی نیت کرنا بھی اسی وقت لازم ہوگا اس سے پہلے لازم نہ ہوگا۔

الحاصل اس آیت سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ صبح صادق سے پہلے رات میں روزے کی نیت کرنا ضروری نہیں ہے بلکہ صبح صادق کے بعد نیت کرنا ضروری ہے اور جب ایسا ہے تو آیت اور حدیث دونوں متعارض ہوگئیں پس ہم نے دونوں پر عمل کرتے ہوئے کہا کہ رات میں بھی روزے کی نیت کرنا جائز ہے اور صبح صادق طلوع ہونے کے بعد دن میں بھی روزے کی نیت کرنا جائز ہے۔ یعنی حدیث کی وجہ سے رات میں نیت کو جائز قرار دیا ہے اور آیت کی وجہ سے دن میں نیت کو جائز قرار دیا ہے۔

وَاَمَّا دَلَالَةُ النَّصِّ فَهِیَ مَا عُلِمَ عِلَّةً لِلْحُکْمِ الْمَنْصُوْصِ عَلَیْہِ لُغَةً لَا اِجْتِہَادًا وَّلَا اِسْتِنْبَاطًا مِثَالُہٗ فِیْ قَوْلِہٖ تَعَالٰی وَلَا تَقُلْ لَّہُمَا اُفٍّ وَّلَا تَنْہَرْہُمَا فَالْعَالِمُ بِاَوْضَاعِ

اللُّغَةِ يُفْهَمُ بِاَوَّلِ السَّمَاعِ اَنَّ تَحْرِيْمَ التَّافِيْفِ لِدَفْعِ الْاَذٰى عَنْهُمَا وَحُكْمُ هٰذَا النَّوْعِ عُمُوْمُ الْحُكْمِ الْمَنْصُوْصِ عَلَيْهِ لِعُمُوْمِ عِلَّتِهٖ وَلِهٰذَا الْمَعْنٰى قُلْنَا بِتَحْرِيْمِ الضَّرْبِ وَالشَّتْمِ وَالْاِسْتِخْدَامِ عَنِ الْاَبِ بِسَبَبِ الْاِجَارَةِ وَالْحَبْسِ بِسَبَبِ الدَّيْنِ وَالْقَتْلِ قِصَاصاً۔

ترجمہ اور بہرحال دلالۃ النص سو وہ ایسا معنی ہے جس کا حکم منصوص علیہ کے لئے علت ہونا لغۃً معلوم ہو گیا ہو نہ کہ اجتہاد و استنباط کے طور پر اس کی مثال باری تعالیٰ کے قول "ولا تقل لہما اف ولا تنہرھما" میں ہے پس لغتِ عرب کی وضعوں کو جاننے والا سنتے ہی سمجھ جائیگا کہ والدین سے تکلیف دور کرنے کے لئے اف کہنا حرام ہے اور اس نوع کا حکم علت کے عام ہونے کی وجہ سے حکم منصوص علیہ کا عام ہونا ہے اور اسی معنی کی وجہ سے ہم نے کہا ہے کہ والدین کو مارنا، گالی دینا، اجیر بنا کر خدمت لینا، قرض کی وجہ سے قید کر کے رکھنا اور قصاص میں قتل کرنا حرام ہے۔

تشریح تقسیم رابع کی تیسری قسم دلالت النص ہے۔ اور دلالت النص وہ معنی ہے جس کے بارے میں لغۃً یہ بات معلوم ہو جائے کہ وہ، حکم منصوص علیہ کے لئے علت ہے یعنی لغات عرب کا جاننے والا بغیر اجتہاد اور بغیر غور و فکر کے سمجھ جائے کہ یہ معنی اس حکم کی علت ہے جس حکم پر نص وارد ہوئی ہے مثلاً "ولا تقل لہما اف" میں کلمۂ اُف کے تلفظ سے منع کرنا اس کلام کا معنی موضوع لہ ہے اور یہ معنی عبارت النص سے ثابت ہے لیکن معنی التزامی جو لغۃً مفہوم ہوتے ہیں "ایلام" (تکلیف) پہنچانا ہے اور یہ ایلام ہی حکم منصوص علیہ (نہی عن التافیف) کی علت ہے، یعنی نص میں اسی علتِ ایلام کی وجہ سے کلمۂ اُف کے تلفظ سے منع کیا گیا ہے۔ الحاصل دلالت النص وہ معنی ہے جس کے بارے میں لغۃً یہ معلوم ہو جائے کہ وہ، حکم منصوص علیہ کے لئے علت ہے۔ دلالت النص کی تعریف میں "ما" سے مراد معنی ہے اور معنی کی قید لگا کر دلالت النص کی تعریف سے عبارت النص اور اشارۃ النص کو خارج کیا گیا ہے کیونکہ عبارت النص اور اشارت النص کا ثبوت نص کے لفظ اور نظم سے ہوتا ہے اور دلالت النص کا ثبوت نص کے معنی سے ہوتا ہے لیکن یہ خیال رہے کہ دلالۃ النص کی تعریف میں معنی سے وہ لغوی معنی مراد نہیں ہیں جو لفظ کا موضوع لہ ہوتا ہے کیونکہ یہ معنی عبارت النص کے قبیل سے ہیں بلکہ وہ التزامی معنی مراد ہیں جو لغۃً مفہوم ہوتے ہیں، خلاصہ یہ کہ دلالت النص سے ثابت شدہ حکم لغوی معنی سے مستفاد تو ہوتا ہے لیکن بعینہٖ معنی لغوی نہیں ہوتا اور عبارت النص اور اشارت النص سے ثابت شدہ حکم بعینہٖ معنی لغوی ہوتا ہے معنی کی قید کے ذریعہ جس طرح عبارت النص اور اشارت النص خارج ہو گئے اسی طرح محذوف بھی خارج ہو جائے گا کیونکہ محذوف کا ثبوت بھی نفسِ نظم سے ہوتا ہے نہ کہ معنیٔ نص سے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ محذوف کالمذکور ہوتا ہے۔ دلالت النص کی تعریف میں "لغۃً" کا لفظ کلمہ ما جس سے معنی مراد ہے کی تمیز ہے اور مراد یہ ہے کہ دلالت النص سے ثابت شدہ حکم کا سمجھنا لغت پر موقوف ہوتا ہے شریعت اور عقل پر موقوف نہیں ہوتا۔ اور جب ایسا ہے تو لغت کی قید کے ذریعہ دلالت النص کی تعریف سے مقتضیٰ خارج ہو جائے گا کیونکہ مقتضیٰ

شرعاً ثابت ہوتا ہے یا عقلاً، لغۃً ثابت نہیں ہوتا۔ لغۃً کی قید کے ذریعہ دلالت النص کی تعریف سے قیاس بھی خارج ہو جائے گا کیونکہ قیاس بھی لغۃً ثابت نہیں ہوتا ہے۔ مصنفؒ کا قول "لا اجتہاداً ولا استنباطاً" "لغۃً" کی تاکید ہے اور ان لوگوں پر رد ہے جو دلالت النص کو قیاس جلی قرار دیتے ہیں، ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ دلالت النص میں حکم کا ثبوت معنی لازم کی معرفت پر موقوف ہوتا ہے پس دلالۃ النص میں ایک تو اصل یعنی معنی لغوی ہوگا اور ایک اس کی فرع یعنی معنی لازم ہوگا اور ایک ان دونوں کے درمیان علتِ مشترکہ ہوگی۔ مثلاً تافیف یعنی کلمۂ اف کہنا اصل ہے اور ضرب وشتم (معنی لازم) فرع ہے اور ایلام یعنی والدین کو تکلیف پہنچانا علتِ مشترکہ ہے، یعنی جس طرح ایلام والدین کی وجہ سے کلمۂ اف کہنے سے منع کیا گیا ہے اسی طرح ضرب وشتم سے بھی منع کیا گیا ہے اور جب اصل، فرع اور علتِ مشترکہ سب موجود ہیں تو قیاس کے معنی متحقق ہو گئے اور دلالت النص کی دلالت چونکہ ظاہر ہے اس لئے اس کا نام قیاس جلی رکھا گیا۔ مصنفؒ کے رد کرنے کی وجہ یہ ہے کہ دلالت النص اور قیاس کے درمیان چند وجوہ سے فرق ہے۔ پہلا فرق تو یہ ہے کہ قیاس بعموم ظنی ہوتا ہے اور دلالت النص قطعی ہوتی ہے۔ دوسرا فرق یہ ہے کہ قیاس پر صرف مجتہد مطلع ہو سکتا ہے اور دلالت النص کو ہر وہ شخص جانتا ہے جو صاحبِ زبان ہو اور لغت سے واقف ہو۔ تیسرا فرق یہ ہے کہ منکرینِ قیاس بھی دلالۃ النص کا انکار نہیں کرتے ہیں۔ چوتھا فرق یہ ہے کہ دلالت النص کی مشروعیت، قیاس کی مشروعیت سے پہلے ہے ان چار باتوں میں فرق اس بات کی دلیل ہے کہ دلالت النص، قیاس نہیں ہے بلکہ قیاس اور چیز ہے اور دلالۃ النص اور چیز ہے۔ فاضل مصنفؒ کہتے ہیں کہ دلالت النص کی مثال "لا تقل لہما اف ولا تنہرہما" میں ہے کیونکہ جو شخص لغاتِ عرب کا جاننے والا ہوگا وہ اس نص کو سنتے ہی سمجھ جائے گا کہ کلمۂ اف کے تلفظ کی حرمت اس لئے ہے تاکہ والدین کو تکلیف نہ پہونچے پس والدین کے سامنے کلمۂ اف کے تلفظ کا ممنوع اور منہی عنہ ہونا عبارت النص سے ثابت ہے اور اس سے چونکہ لازماً یہ بات مفہوم ہوتی ہے کہ والدین کو مارنا، گالیاں دینا اور ایلام کے دوسرے طریقے اختیار کرنا بھی ممنوع ہیں اور اس بات کو سمجھنے کے لئے اجتہاد اور غور وفکر کی بھی ضرورت نہیں ہے اس لئے ضرب وشتم وغیرہ کا ممنوع ہونا دلالت النص سے ثابت ہوگا۔ مصنفؒ کہتے ہیں کہ دلالت النص کا حکم یہ ہے کہ علت کے عام ہونے سے منصوص علیہ کا حکم بھی عام ہو جائے گا، یعنی جہاں جہاں علت پائی جائے گی وہاں وہاں منصوص علیہ کا حکم پایا جائے گا۔ اب ہم کہتے ہیں کہ مذکورہ نص "لا تقل لہما اف" کا حکم یہ ہے کہ والدین کے سامنے کلمۂ اف کہنا حرام ہے اور اس کی علت ایلام اور ایذاء ہے یعنی والدین کو رنج اور تکلیف پہنچانا اس تحریم کی علت ہے پس جن امور کے ارتکاب سے والدین کو تکلیف پہونچیگی ان تمام امور کا ارتکاب حرام ہوگا چنانچہ والدین کو مارنا بھی حرام ہوگا گالیاں دینا بھی حرام ہوگا ان کو مزدور بنا کر خدمت لینا بھی حرام ہوگا۔ اور والدین کے ذمہ اگر بیٹے کا قرضہ ہو تو اس قرض کی وجہ سے ان کو قید خانہ میں ڈالنا بھی حرام ہوگا اور اگر والدین نے بیٹے کو عمداً ناحق قتل کر دیا ہو تو قصاص میں ان کو قتل کرنا بھی حرام ہوگا۔ قتل کے علاوہ تمام صورتوں میں بیٹے کی طرف سے ایذاء موجود ہے اور قتل میں مقتول بیٹے کی طرف سے اگرچہ ایذاء نہیں پائی گئی لیکن بیٹے کی وجہ سے چونکہ ایذاء پائی گئی ہے، اس لئے قصاص میں بھی

ان کو قتل کرنا حرام ہوگا۔

ثُمَّ دَلَالَةُ النَّصِّ بِمَنْزِلَةِ النَّصِّ حَتّٰى صَحَّ اِثْبَاتُ الْعُقُوْبَةِ بِدَلَالَةِ النَّصِّ قَالَ اَصْحَابُنَا وَجَبَتِ الْكَفَّارَةُ بِالْوِقَاعِ بِالنَّصِّ بِالْاَكْلِ وَالشُّرْبِ بِدَلَالَةِ النَّصِّ وَعَلٰى اِعْتِبَارِ هٰذَا الْمَعْنٰى قِيْلَ يُدَارُ الْحُكْمُ عَلٰى تِلْكَ الْعِلَّةِ قَالَ الْاِمَامُ الْقَاضِيْ اَبُوْزَيْدٍ لَوْاَنَّ قَوْمًا يَعُدُّوْنَ التَّافِيْفَ كَرَامَةً لَايَحْرُمُ عَلَيْهِمْ تَافِيْفُ الْاَبَوَيْنِ۔

ترجمہ پھر دلالت النص، نص کے مرتبہ میں ہے حتیٰ کہ دلالت النص کے ذریعہ عقوبت ثابت کرنا صحیح ہے ہمارے علماء نے کہا کہ جماع کی وجہ سے کفارہ نص سے ثابت ہوگا (اور) کھانے پینے کی وجہ سے دلالت النص سے ثابت ہوگا اور اسی معنیٰ کا اعتبار کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ حکم اس علت پر دائر کیا جائے گا۔ امام قاضی ابوزیدؒ نے کہا اگر لوگ اُف کہنے کو اکرام شمار کرتے ہوں تو ان پر اپنے والدین کے سامنے اف کہنا حرام نہ ہوگا۔

تشریح مصنف اصول الشاشی فرماتے ہیں کہ مفید یقین ہونے میں دلالت النص، نص کے مرتبہ میں ہے یعنی جسطرح نص مفید یقین ہے اسی طرح دلالت النص بھی مفید یقین ہے چنانچہ حدود و کفارات کو جس طرح نص کے ذریعہ ثابت کرنا صحیح ہے اسی طرح دلالت النص کے ذریعہ ثابت کرنا بھی صحیح ہے۔ ہمارے علماء احناف نے کہا ہے کہ جماع کے ذریعہ روزہ فاسد کرنے کی صورت میں کفارۂ صوم نص سے ثابت ہے اور کھانے پینے کے ذریعہ روزہ فاسد کرنے کی صورت میں دلالت النص سے ثابت ہے۔ اس طور پر کہ حدیث میں ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ ہم لوگ مدنی آقا صلی اللہ علیہ وسلم کی مجلس میں موجود تھے اچانک ایک آدمی نے آکر کہا اللہ کے رسول میں مارا گیا آپؐ نے فرمایا کیا ہوا اس نے کہا رمضان کے روزے کی حالت میں اپنی بیوی سے جماع کرلیا۔ صاحب شریعت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تیرے پاس آزاد کرنے کے لئے غلام ہے؟ اس نے کہا نہیں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا مسلسل دو ماہ روزے رکھنے کی ہمت ہے؟ اس نے کہا نہیں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کیا ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانے کی وسعت ہے؟ اس نے کہا نہیں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا بیٹھ جاؤ۔ تھوڑی دیر کے بعد آپ کی خدمت میں کھجوریں آئیں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا سوال کرنے والا کہاں ہے؟ اس نے کہا اللہ کے رسول میں حاضر ہوں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ان کو لیجا کر صدقہ کردو۔ اس نے کہا اللہ کے رسول مدینہ میں میرے بچوں سے زیادہ ضرورتمند کون ہوگا؟ اس کا یہ جملہ سن کر محبوب خدا صلی اللہ علیہ وسلم ہنس پڑے اور فرمایا کہ یہ کھجوریں اپنے گھر والوں کو دیدو۔ حدیث میں چونکہ جماع کے ذریعہ روزہ فاسد کرنے کا ذکر ہے اور اسی کی وجہ سے کفارۂ صوم کے وجوب کا ذکر ہے اس لئے جماع کے ذریعہ روزہ فاسد کرنے کی وجہ سے کفارۂ صوم کا وجوب تو عبارت النص سے ثابت ہوگا۔ چونکہ حدیث سے بطریق التزام یہ مفہوم ہوتا ہے کہ کفارۂ صوم کے وجوب کا سبب جماع نہیں ہے بلکہ عمداً روزہ کو فاسد کرنا ہے اس لئے عمداً کھاپی کر

روزہ فاسد کرنے کی وجہ سے کفارۂ صوم کا وجوب دلالت النص سے ثابت ہوگا۔ اسی طرح ماعز اسلمی کو زنا کی وجہ سے رجم کرنا تو عبارت النص سے ثابت ہے لیکن ان کے علاوہ دوسرے محصن زانیوں کو رجم کرنا دلالت النص سے ثابت ہے کیونکہ ماعز اسلمی کو نہ تو ماعز ہونے کی وجہ سے رجم کیا گیا ہے اور نہ صحابی ہونے کی وجہ سے بلکہ زانی محصن ہونے کی وجہ سے رجم کیا گیا ہے لہٰذا بطریق دلالت النص یہ بات ثابت ہوگئی کہ جو شخص بحالتِ احصان زنا کا مرتکب ہوگا اس کو رجم کیا جائے گا

مصنف کہتے ہیں کہ دلالت النص چونکہ قطعی اور مفید یقین ہوتی ہے اس لئے نص کا حکم اس علت پر دائر ہوگا یعنی وجودِ علت کے وقت حکم موجود ہوگا اور علت کے عدم کے وقت حکم معدوم ہوگا اگرچہ صورتِ نص اس کے مخالف ہی کیوں نہ ہو چنانچہ قاضی ابوزید فرماتے ہیں کہ اگر کسی جگہ کے لوگ والدین کے سامنے اُف کہنے کو اکرام اور تعظیم سمجھتے ہوں تو اس جگہ علتِ ایلام نہ پائے جانے کی وجہ سے والدین کے سامنے کلمۂ اُف کہنا حرام نہ ہوگا اگرچہ یہ بات نص "ولا تقل لہما اف" کے صورۃً مخالف ہے۔

وَكَذٰلِكَ قُلْنَا فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى يَا اَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا اِذَا نُوْدِيَ الْاٰيَة وَلَوْ فَرَضْنَا بَيْعًا لَا يَمْنَعُ الْعَاقِدَيْنِ عَنِ السَّعْيِ اِلَى الْجُمُعَةِ بِاَنْ كَانَا فِيْ سَفِيْنَةٍ تَجْرِيْ اِلَى الْجَامِعِ لَا يُكْرَهُ الْبَيْعُ۔

ترجمہ اور اسی طرح ہم نے باری تعالیٰ کے قول "یا ایہا الذین آمنوا اذا نودی" الآیۃ کے بارے میں کہا اور اگر ہم ایسی بیع فرض کرلیں جو عاقدین کو سعی الی الجمعہ سے نہ روکے اس طور پر کہ یہ دونوں ایسی کشتی میں ہوں جو جامع مسجد کی طرف جارہی ہو تو بیع مکروہ نہ ہوگی۔

تشریح مصنف فرماتے ہیں کہ باری تعالیٰ کے قول یا ایہا الذین آمنوا اذا نودی للصلوٰۃ من یوم الجمعۃ فاسعوا الی ذکر اللہ وذروا البیع میں بھی دلالت النص ہے اس طور پر کہ اللہ تعالیٰ نے اذانِ جمعہ کے بعد سعی الی الجمعہ کا امر فرمایا ہے اور بیع کو چھوڑنے کا امر فرمایا ہے مگر اس سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ اذانِ جمعہ کے بعد مطلقاً بیع ممنوع نہیں ہے بلکہ وہ بیع ممنوع ہے جو سعی الی الجمعہ میں خلل انداز ہو لہٰذا اذانِ جمعہ کے بعد ایسی خرید و فروخت کا ممنوع ہونا جو سعی الی الجمعہ میں خلل انداز ہو دلالت النص سے ثابت ہوگا۔ اور ممنوع ہونے کی علت سعی الی الجمعہ میں خلل کا واقع ہونا ہے چنانچہ اگر ہم ایسی خرید و فروخت فرض کرلیں جو عاقدین کو سعی الی الجمعہ سے نہ روکتی ہو مثلاً وہ دونوں کشتی میں سوار ہوں اور وہ کشتی ان کو لے کر جامع مسجد کی طرف جارہی ہو تو اس صورت میں خرید و فروخت چونکہ سعی الی الجمعہ میں مخل نہیں ہوتی اس لئے یہ خرید و فروخت ممنوع نہ ہوگی۔

وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا اِذَا حَلَفَ لَا يَضْرِبُ اِمْرَأَتَهٗ فَمَدَّ شَعْرَهَا اَوْ عَضَّهَا اَوْ خَنَقَهَا

يَحْنَثُ إِذَا كَانَ بِوَجْهِ الْإِيلَامِ وَلَوْ وُجِدَ صُوْرَةُ الضَّرْبِ وَمَدُّ الشَّعْرِ عِنْدَ الْمُلَاعَبَةِ دُوْنَ الْإِيلَامِ لَا يَحْنَثُ وَمَنْ حَلَفَ لَا يَضْرِبُ فُلَانًا فَضَرَبَهُ بَعْدَ مَوْتِهِ لَا يَحْنَثُ لِانْعِدَامِ مَعْنَى الضَّرْبِ وَهُوَ الْإِيلَامُ وَكَذَا لَوْ حَلَفَ لَا يَتَكَلَّمُ فُلَانًا فَكَلَّمَهُ بَعْدَ مَوْتِهِ لَا يَحْنَثُ لِعَدَمِ الْإِفْهَامِ وَبِاعْتِبَارِ هٰذَا الْمَعْنَى يُقَالُ إِذَا حَلَفَ لَا يَأْكُلُ لَحْمًا فَأَكَلَ لَحْمَ السَّمَكِ أَوِ الْجَرَادِ لَا يَحْنَثُ وَلَوْ أَكَلَ لَحْمَ الْخِنْزِيْرِ أَوِ الْإِنْسَانِ يَحْنَثُ لِأَنَّ الْعَالِمَ بِأَوَّلِ السَّمَاعِ يَعْلَمُ أَنَّ الْحَامِلَ عَلَى هٰذَا الْيَمِيْنِ إِنَّمَا هُوَ الْاِحْتِرَازُ عَمَّا يَنْشَأُ مِنَ الدَّمِ فَيَكُوْنُ الْاِحْتِرَازُ عَنْ تَنَاوُلِ الدَّمَوِيَّاتِ فَيُدَارُ الْحُكْمُ عَلَى ذٰلِكَ۔

ترجمہ اور اس بنا پر (کہ حکم علت کے ساتھ وجوداً اور عدماً دائر ہوتا ہے) ہم نے کہا کہ جب قسم کھائی کہ وہ اپنی بیوی کو نہیں مار یگا پس اس نے اس کے بال پکڑ کر کھینچا یا اس کو دانتوں سے کاٹا یا اس کا گلا دبایا تو حانث ہو جائے گا بشرطیکہ یہ امور ایلام کے طریقہ پر ہوں اور اگر ملاعبت کے وقت بغیر ایلام کے مارنا اور بال کھینچنا پایا گیا تو حانث نہ ہوگا اور اگر کسی نے قسم کھائی کہ فلاں کو نہیں مار یگا پھر اس نے اس کو اس کے مرنے کے بعد مارا تو وہ حانث نہ ہوگا کیونکہ ضرب کے معنی یعنی ایلام معدوم ہے اور اسی طرح اگر قسم کھائی کہ فلاں سے بات نہیں کریگا پھر اس سے اس کے مرنے کے بعد بات کی تو حانث نہ ہوگا کیونکہ افہام معدوم ہے اور اسی معنی کے اعتبار سے کہا جاتا ہے کہ جب قسم کھائی کہ وہ گوشت نہیں کھائے گا پھر اس نے مچھلی یا ٹڈی کا گوشت کھالیا تو حانث نہ ہوگا اور اگر سور یا آدمی کا گوشت کھایا تو حانث ہو جائے گا کیونکہ لغت کا جاننے والا سنتے ہی جان جائیگا کہ اس قسم پر آمادہ کرنے والا اُس گوشت سے احتراز ہے جو خون سے پیدا ہوتا ہے پس دموی چیزوں کے کھانے سے احتراز مقصود ہوگا اور حکم اسی پر دائر کیا جائیگا۔

تشریح مصنفؒ فرماتے ہیں کہ حکم چونکہ وجوداً اور عدماً علت کے ساتھ دائر ہوتا ہے اس لئے ہم کہتے ہیں کہ اگر کسی نے اپنی بیوی کو نہ مارنے کی قسم کھائی ہو اور پھر اس نے اس کو مارا تو نہیں لیکن اس کے بال پکڑ کر کھینچا یا دانتوں سے اس کو کاٹا یا اس کا گلا دبایا تو حانث ہو جائیگا بشرطیکہ یہ افعال ایلام اور ایذاء کے طریقہ پر ہوں کیونکہ ضرب سے ایسا فعل مراد ہے جو تکلیف دہ ہو پس نہ مارنے کی قسم کا مطلب یہ ہوگا کہ میں تجھ کو تکلیف نہیں دوں گا لہذا شوہر کے جن کاموں سے بیوی کو تکلیف ہوگی ان کاموں کے ارتکاب سے شوہر حانث ہو جائے گا اور جن کاموں سے تکلیف نہیں ہوگی ان کے ارتکاب سے حانث نہ ہوگا چنانچہ مذکورہ قسم کے بعد اگر شوہر نے ہنسی مذاق میں بیوی کو مار دیا یا اس کے بال پکڑ کر کھینچ لیا اور اس عمل سے اس کو تکلیف پہنچانا مقصود نہیں ہے تو شوہر حانث نہ ہوگا۔ اور اگر کسی نے قسم کھائی کہ فلاں کو نہیں ماروں گا پھر حالف نے اس کے مرنے کے بعد اس کو مارا تو بھی حانث نہ ہوگا کیونکہ ضرب سے مقصود ایلام ہے اور وہ یہاں معدوم ہے لہذا ایلام کے معدوم

ہونے کی وجہ سے حالف حانث نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں فلاں سے بات نہیں کروں گا پھر اس نے اس سے اس کے مرنے کے بعد بات کی تو حالف حانث نہ ہوگا کیونکہ بات کرنے سے مقصود افہام ہے اور مرنے کے بعد افہام پایا نہیں گیا لہٰذا اس صورت میں بھی حالف حانث نہ ہوگا اور اس وجہ سے کہ حکم علت کے ساتھ وجوداً اور عدماً دائر ہوتا ہے کہا جاتا ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں گوشت نہیں کھاؤں گا پھر مچھلی کا یا ٹڈی کا گوشت کھالیا تو حانث نہ ہوگا اور اگر سور یا آدمی کا گوشت کھالیا تو حانث ہو جائے گا۔ اس لئے کہ لغات کا جاننے والا اس کلام کو سنتے ہی سمجھ جائے گا کہ اس قسم کا مقصد ایسے گوشت سے بچنا ہے جو خون سے پیدا ہوتا ہے اور جب یہ بات ہے تو حالف کی مراد دموی چیزوں کے کھانے سے بچنا ہے گویا اس نے یوں کہا کہ میں ایسا گوشت نہیں کھاؤں گا جو خون سے پیدا ہوتا ہے پس آدمی اور سور کا گوشت چونکہ خون سے پیدا ہوتا ہے اس لئے ان کے کھانے سے حالف حانث ہو جائے گا اور مچھلی اور ٹڈی کا گوشت چونکہ خون سے پیدا نہیں ہوتا ہے اس لئے ان کے کھانے سے حانث نہ ہوگا رہا یہ سوال کہ مچھلی کے اندر تو خون ہوتا ہے لہٰذا اس کے کھانے سے حانث ہونا چاہئے اس کا جواب یہ ہے کہ مچھلی کے اندر ایک رطوبت ہوتی ہے خون نہیں ہوتا کیونکہ خون کی خاصیت یہ ہے کہ جب دھوپ میں رکھا جائے تو وہ کالا ہو جائے اور مچھلی کے خون کو جب دھوپ میں رکھا جاتا ہے تو وہ سفید ہو جاتا ہے۔ رہا یہ سوال کہ مچھلی کا گوشت حقیقۃً گوشت ہے یہی وجہ ہے کہ اس سے گوشت کی نفی کرنا صحیح نہیں ہے اور اللہ تعالیٰ نے بھی اس کو "لحماً طریا" فرمایا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ مچھلی کا گوشت حقیقۃً گوشت ہے لیکن حالف نے "واللہ لا اٰکل لحماً" میں لحم مطلق فرمایا ہے اور مطلق سے فرد کامل مراد ہوتا ہے اور مچھلی کے گوشت میں خون نہ ہونے کی وجہ سے چونکہ شدت نہیں ہوتی ہے اس لئے اس کے لحم ہونے میں ایک گونہ قصور ہے اور جب اس کے گوشت ہونے میں ایک گونہ قصور ہے تو اس کے کھانے سے حالف حانث نہ ہوگا۔ الحاصل حکم اسی علت پر دائر ہوگا یعنی اگر علت موجود ہوگی تو حکم موجود ہوگا اور اگر علت معدوم ہوگی تو حکم معدوم ہوگا۔

وَاَمَّا الْمُقْتَضٰی فَهُوَ زِیَادَةٌ عَلَی النَّصِّ لَا یَتَحَقَّقُ مَعْنَی النَّصِّ اِلَّا بِهٖ كَاَنَّ النَّصَّ اِقْتَضَاهُ لِیَصِحَّ فِیْ نَفْسِهٖ مَعْنَاهُ مِثَالُهٗ فِی الشَّرْعِیَّاتِ قَوْلُهٗ اَنْتِ طَالِقٌ فَاِنَّ هٰذَا نَعْتُ الْمَرْأَةِ اِلَّا اَنَّ النَّعْتَ یَقْتَضِی الْمَصْدَرَ فَكَاَنَّ الْمَصْدَرَ مَوْجُوْدٌ بِطَرِیْقِ الْاِقْتِضَاءِ۔

ترجمہ اور بہرحال مقتضیٰ سو وہ نص پر ایسی زیادتی ہے جس کے بغیر نص کے معنی متحقق نہ ہوں گویا نص نے زیادت کا تقاضہ کیا ہے تاکہ اس کے معنی فی نفسہٖ صحیح ہوں شرع میں اس کی مثال شوہر کا قول "انتِ طالق" ہے کیونکہ طالق عورت کی صفت ہے مگر صفت مصدر کا تقاضہ کرتی ہے گویا مصدر اقتضاء موجود ہے۔

تشریح تقسیم رابع کی چوتھی قسم مقتضیٰ (اسم مفعول) ہے اور مقتضیٰ کلام منصوص علیہ پر ایسی زیادتی کا نام ہے جس کے بغیر کلام منصوص علیہ کے معنی متحقق نہ ہو سکتے ہوں جیسے تحریر رقبۃ میں مملوکۃ کی زیادتی

مقدر ہے کیونکہ تحریر رقبہ ملک کے بعد ہی متحقق ہو سکتا ہے۔ مصنف نے مقتضی کی وجہ تسمیہ بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ نص یعنی کلام منصوص علیہ کے معنی کو ذاتہ درست کرنے کے لئے 'نص' چونکہ اس زیادتی کا تقاضہ کرتی ہے اس لئے نص مقتضی (بکسر الضاد) ہوگی اور وہ زیادتی مقتضی (بفتح الضاد) ہوگی۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ بسا اوقات نص یعنی کلام منصوص علیہ شرعاً اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ ایک زائد عبارت مقدر مانی جائے کیونکہ اگر اس زائد عبارت کو مقدر نہ مانا گیا تو کلام منصوص علیہ کے معنی صحیح نہ ہوں گے بلکہ کلام منصوص علیہ لغو ہو جائے گا لہذا کلام منصوص علیہ کے معنی کو صحیح کرنے کے لئے اور اس کو لغو ہونے سے بچانے کے لئے اس زیادتی کا مقدر ماننا ضروری ہے۔ اس زیادتی پر چونکہ کلام منصوص علیہ کی صحت موقوف ہے اس لئے وہ زیادتی کلام منصوص علیہ کے لئے شرط ہوگی اور شرط شئی شئی پر مقدم ہوتی ہے لہذا وہ زیادتی کلام منصوص علیہ پر مقدم ہوگی۔ آپ غور کریں تو معلوم ہوگا کہ یہاں چار چیزیں ہیں: (۱) کلام منصوص علیہ جس کی صحت اس زیادتی پر موقوف ہے اس کو مقتضی (بکسر الضاد) کہا جاتا ہے۔ (۲) وہ زیادتی جس پر کلام منصوص علیہ کی صحت موقوف ہے اور کلام منصوص علیہ کے لئے شرط کا درجہ رکھتی ہے اس کو مقتضی (بفتح الضاد) کہا جاتا ہے۔
(۳) شرع کا اس بات پر دلالت کرنا کہ کلام منصوص علیہ اس زیادتی کے بغیر درست نہیں ہوگا اقتضاء ہے۔ بعض نے کہا ہے کہ کلام منصوص علیہ کا اس زیادتی کو طلب کرنا اقتضاء ہے اور بعض نے کہا کہ مقتضی اور مقتضی کے درمیان کی نسبت کا نام اقتضاء ہے۔ ان تینوں اقوال کی تعبیر اگرچہ الگ الگ ہے لیکن حاصل سب کا ایک ہے۔ (۴) وہ حکم جو مقتضی سے ثابت ہوگا۔ مصنف کہتے ہیں کہ احکام شرعیہ میں مقتضی کی مثال یہ ہے کہ شوہر نے اپنی بیوی سے کہا "انت طالق" ملاحظہ فرمائیے طالق عورت کی صفت ہے یعنی تو طلاق والی ہے اور صفت مصدر کا تقاضہ کرتی ہے کیونکہ صفت کے صیغے جیسے اسم فاعل، اسم مفعول اور صفت مشبہ مصدر پر دلالت کرتے ہیں جیسا کہ 'فعل' مصدر پر دلالت کرتا ہے پس جب طالق عورت کی صفت ہے اور صفت مصدر کا تقاضہ کرتی ہے تو 'طالق'، طلاق مصدر کا تقاضہ کریگی۔ اور جب طالق، طلاق مصدر کا تقاضہ کرتی ہے تو "انت طالق" کہنا انت طالق طلاقاً کہنا ہوگا اور جب ایسا ہے تو مصدر یعنی طلاق اقتضاءً ثابت ہوگا یعنی انت طالق مقتضی اور طلاق مصدر مقتضی ہوگا۔

(**فوائد**) مقدر، محذوف اور مقتضی تینوں غیر منطوق ہوتے ہیں یعنی لفظوں میں مذکور نہیں ہوتے۔ اصولیین میں سے متقدمین اور اصحاب شافعی اور متاخرین میں سے قاضی ابو زید کہتے ہیں کہ ان کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے اور علامہ فخر الاسلام اور عام متاخرین کہتے ہیں کہ ان کے درمیان فرق ہے وہ یہ کہ جو چیز کلام کو لغۃً یا شرعاً یا عقلاً صحیح کرنے کے لئے ثابت ہوگی وہ مقدر کہلائے گی اور جو چیز کلام کو لغۃً صحیح کرنے کے لئے ثابت ہوگی وہ محذوف کہلائے گی اور جو کلام کو شرعاً صحیح کرنے کے لئے ثابت ہوگی مقتضی کہلائے گی۔ جمیل احمد غفرلہ ولوالدیہ۔

وَإِذَا قَالَ أَعْتِقْ عَبْدَكَ عَنِّي بِأَلْفِ دِرْهَمٍ فَقَالَ أَعْتَقْتُ يَقَعُ الْعِتْقُ عَنِ الْآمِرِ فَيَجِبُ عَلَيْهِ الْأَلْفُ وَلَوْ كَانَ الْآمِرُ نَوَى بِهِ الْكَفَّارَةَ يَقَعُ عَمَّا نَوَى وَذَلِكَ

لِاَنَّ قَوْلَهٗ اَعْتِقْهُ عَنِّیْ بِاَلْفِ دِرْهَمٍ یَقْتَضِیْ مَعْنٰی قَوْلِهٖ بِعْهُ عَنِّیْ بِاَلْفٍ ثُمَّ کُنْ وَکِیْلِیْ بِالْاِعْتَاقِ فَاَعْتِقْهُ عَنِّیْ فَیَثْبُتُ الْبَیْعُ بِطَرِیْقِ الْاِقْتِضَاءِ وَیَثْبُتُ الْقَبُوْلُ کَذٰلِکَ لِاَنَّهٗ رُکْنٌ فِیْ بَابِ الْبَیْعِ ۔

ترجمہ اور جب کسی نے کہا تو اپنے غلام کو میری طرف سے ایک ہزار درہم کے عوض فروخت کر، پس اس نے کہا میں نے آزاد کردیا تو آمر کی طرف سے آزادی واقع ہوجائے گی لہذا آمر پر ایک ہزار واجب ہوگا اور اگر آمر نے اس سے کفارہ کی نیت کی تو وہ واقع ہوجائیگا جس کی نیت کی ہے اور یہ اس لئے کہ اس کا قول " تو اس کو میری طرف سے ایک ہزار درہم کے عوض آزاد کر " اس کے قول " اس کو میرے ہاتھ ایک ہزار کے عوض فروخت کر پھر میری طرف سے آزاد کرنے کا وکیل بن کر میری طرف سے اس کو آزاد کردے " کے معنی کا تقاضہ کرتا ہے، پس بیع بطریق اقتضا ثابت ہوگی اور قبول بھی اسی طرح ثابت ہوگا کیونکہ وہ باب بیع میں رکن ہے۔

تشریح مصنف اصول الشاشیؒ نے دوسری مثال ذکر کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے دوسرے آدمی سے کہا " تو اپنا غلام ایک ہزار درہم کے عوض میری طرف سے آزاد کردے " اس نے کہا " میں نے آزاد کردیا " تو یہ غلام آمر کی طرف سے آزاد ہوگا اور آمر پر ایک ہزار درہم واجب ہوں گے اور اگر آمر نے اس غلام کی آزادی سے کفارہ کی نیت کی تو آمر کی طرف سے کفارہ بھی ادا ہوجائے گا، اور دلیل اس کی یہ ہے کہ آمر کا قول " اعتق عبدک عنی بالف درھم " بیع کا تقاضہ کرتا ہے ۔ گویا آمر یوں کہتا ہے " بعہ عنی بالف ثم کن وکیلی بالاعتاق فاعتقہ عنی " اس غلام کو ایک ہزار کے عوض میرے ہاتھ فروخت کر، پھر میرا وکیل بن کر اس کو میری طرف سے آزاد کر۔ اور آمر کا قول " اعتق عبدک عنی بالف درھم " بیع کا تقاضہ اس لئے کرتا ہے کہ اعتاق (آزاد کرنا) کے لئے ضروری ہے کہ آزاد کرنے والا غلام کا مالک ہو، کیونکہ صاحب شریعت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے " لا عتق فیما لا یملکہ ابن آدم " بغیر ملک کے آزادی واقع نہیں ہوگی، پس آمر کا اعتق کہنا اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ مجھے پہلے اس غلام کا مالک بناؤ اور پھر میری طرف سے وکیل ہو کر اس کو آزاد کرو۔ اور ملک سبب کا تقاضہ کرتی ہے، اور ملک کے اسباب بیع ہبہ، صدقہ، ارث وغیرہ اگرچہ بہت سے ہیں لیکن یہاں " بالف درھم " عوض کا ذکر بیع پر دلالت کرتا ہے پس آمر کا قول اعتق عبدک عنی بالف درھم اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ پہلے یہ غلام میرے ہاتھ ایک ہزار درہم کے عوض فروخت کر اور پھر میرا وکیل ہو کر اس کو میری طرف سے آزاد کر۔

ملاحظہ فرمایئے یہاں بیع اقتضاءً ثابت ہے لہذا آمر کا قول " اعتق عبدک عنی بالف درھم " مقتضِی (بالکسر) ہوگا اور بیع مقتضٰی (بالفتح) ہوگی۔ اور غلام پر آمر کی ملک کا ثابت ہونا مقتضٰی (بالفتح) کا حکم ہوگا۔ الحاصل اس مثال میں بیع ایسی زائد چیز ہے جس پر صحت عتق موقوف ہے۔ و یثبت القبول کذلک سے مصنفؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ عتق کے ضمن میں مذکورہ بیع بغیر ایجاب و

دقبول کے ہے حالانکہ ایجاب وقبول بیع کے ارکان میں سے ہیں لہذا یہ بیع درست نہ ہونی چاہئے، اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں جس طرح بیع اقتضاءً ثابت ہوتی ہے اسی طرح ایجاب وقبول بھی اقتضاءً ثابت ہوں گے اور جو بیع اقتضاءً ثابت ہوتی ہے اس کے لئے ایجاب وقبول کا بھی اقتضاءً ثابت ہونا کافی ہے ملفوظ اور مذکور ہونا ضروری نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو کوئی اعتراض وارد نہ ہوگا۔

وَلِهٰذَا قَالَ اَبُوْيُوْسُفَؒ اِذَا قَالَ اَعْتِقْ عَبْدَكَ عَنِّیْ بِغَيْرِ شَیْءٍ فَقَالَ اَعْتَقْتُ يَقَعُ الْعِتْقُ عَنِ الْاٰمِرِ وَيَكُوْنُ هٰذَا مُقْتَضِيًا لِلْهِبَةِ وَالتَّوْكِيْلِ وَلَا يَحْتَاجُ فِيْهِ اِلَى الْقَبْضِ لِاَنَّهٗ بِمَنْزِلَةِ الْقَبُوْلِ فِیْ بَابِ الْبَيْعِ وَلٰكِنَّا نَقُوْلُ الْقَبُوْلُ رُكْنٌ فِیْ بَابِ الْبَيْعِ فَاِذَا اَثْبَتْنَا الْبَيْعَ اِقْتِضَاءً اَثْبَتْنَا الْقَبُوْلَ ضَرُوْرَةً بِخِلَافِ الْقَبْضِ فِیْ بَابِ الْهِبَةِ فَاِنَّهٗ لَيْسَ بِرُكْنٍ فِی الْهِبَةِ فَيَكُوْنُ الْحُكْمُ بِالْهِبَةِ بِطَرِيْقِ الْاِقْتِضَاءِ حُكْمًا بِالْقَبْضِ۔

ترجمہ اور اسی وجہ سے امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ جب کسی نے (دوسرے سے) کہا تو میری طرف سے اپنا غلام بغیر کسی عوض کے آزاد کر بس اس دوسرے آدمی نے کہا میں نے آزاد کیا تو آزادی آمر کی طرف سے واقع ہوگی اور یہ کلام ہبہ اور توکیل کا تقاضہ کرنے والا ہوگا اور اس میں قبضہ کی احتیاج نہ ہوگی کیونکہ قبضہ قبول کے مرتبہ میں ہے باب بیع میں لیکن ہم جواب دیں گے کہ قبول باب بیع میں رکن ہے، پس جب ہم نے بیع کو اقتضاءً ثابت کیا تو قبول کو ضرورۃً ثابت کیا برخلاف باب ہبہ میں قبضہ کے کیونکہ قبضہ ہبہ میں رکن نہیں ہے بطریق اقتضاء ہبہ کا حکم قبضہ کا حکم ہو جائے۔

تشریح حضرت امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ جس طرح "اعتق عبدك عنی بالف درهم" کے جواب میں "اعتقتُ"، کہنے سے غلام آمر کی طرف سے آزاد ہوتا ہے اور یہ کلام بیع اور قبولِ بیع کا مقتضی ہوتا ہے اسی طرح اگر کسی نے دوسرے آدمی سے "اعتق عبدك عنی بغير شیء" "اپنا غلام میری طرف سے بغیر عوض کے آزاد کر" کہا اور مخاطب نے جواب میں "اعتقتُ" کہا تو اس صورت میں بھی آزادی آمر کی طرف سے واقع ہوگی۔ اور ہبہ اور توکیل اقتضاءً ثابت ہوگا چنانچہ مطلب یہ ہوگا "هب لی عبدك ثم كن وكيلی بالاعتاق"، تو میرے لئے اپنا غلام ہبہ کر پھر وکیل ہو کر اس کو آزاد کر۔ حضرت امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ ہبہ کے تام ہونے کے لئے اور اس سے ملک ثابت ہونے کے لئے اگرچہ موہوب لہٗ کا شیٔ موہوب پر قبضہ کرنا شرط ہے لیکن جس طرح اقتضاءً ثابت ہونے والی بیع میں قبول اقتضاءً ثابت ہو جاتا ہے اسی طرح اقتضاءً ثابت ہونے والے ہبہ میں قبضہ بھی اقتضاءً ثابت ہو جائیگا کیونکہ ہبہ میں قبضہ کی وہی حیثیت ہے جو بیع

میں قبول کی حیثیت ہے، لہٰذا جس طرح اقتضاءً ثابت ہونے والی بیع میں قبول اقتضاءً ثابت ہوا ہے اور اس سے آمر کی ملک ثابت ہو کر آمر کی طرف سے آزادی واقع ہوئی ہے اسی طرح اقتضاءً ثابت ہونے والے ہبہ میں موہوب لہٗ کا قبضہ بھی اقتضاءً ثابت ہوگا اور اس سے موہوب لہٗ کی ملک ثابت ہو کر موہوب لہٗ کی طرف سے آزادی واقع ہوگی صاحب اصول الشاشیؒ نے حضرات طرفین کی طرف سے امام ابو یوسفؒ کے قول کا جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ قبضۂ موہوب کو قبول بیع پر قیاس کرنا درست نہیں ہے کیونکہ قبول تو بیع کے ضمن میں ثابت ہو جاتا ہے، لیکن قبضہ، ہبہ کے ضمن میں ثابت نہیں ہوتا ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ قبول بیع کا رکن ہے اور شئی بغیر رکن کے موجود نہیں ہو سکتی ہے لہٰذا جب اقتضاءً بیع ثابت ہوگی تو اس کے ضمن میں اقتضاءً قبول بھی ضرور ثابت ہوگا اور جب قبول ثابت ہو گیا تو بیع منعقد ہو گئی اور جب بیع منعقد ہو گئی تو آمر غلام کا مالک ہو گیا اور جب آمر غلام کا مالک ہو گیا تو غلام آمر کی طرف سے آزاد ہوگا نہ کہ مامور کی طرف سے۔ اور رہا قبضہ تو وہ ہبہ میں رکن نہیں ہے بلکہ شرط ہے اور شرط شئی سے خارج ہوتی ہے اس کے وجود میں داخل نہیں ہوتی اور جب ایسا ہے تو ہبہ کے ضمن میں قبضہ ثابت نہیں ہوگا اور جب موہوب لہٗ کا قبضہ ثابت نہیں ہوا تو موہوب لہٗ شئی موہوب یعنی غلام کا مالک بھی نہ ہوگا اور جب موہوب لہٗ غلام کا مالک نہیں ہوا تو یہ غلام موہوب لہٗ یعنی آمر کی طرف سے آزاد بھی نہ ہوگا بلکہ مامور کی طرف سے آزاد ہوگا۔

الحاصل قبضہ اور قبول بیع کے درمیان فرق ہے اور جب ان دونوں کے درمیان فرق ہے تو ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا بھی درست نہ ہوگا۔ لیکن اس جواب پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ شئی کا وجود جس طرح رکن کے وجود پر موقوف ہوتا ہے اسی طرح شئی کا وجود شرط کے وجود پر موقوف ہوتا ہے۔ لہٰذا جس طرح ثبوتِ بیع کے ضمن میں قبول ثابت ہو جاتا ہے اسی طرح ثبوتِ ہبہ کے ضمن میں قبضہ بھی ثابت ہو جانا چاہئے تھا، اس کا جواب یہ ہے کہ ہبہ قولی چیز ہے اور قبضہ فعل حسّی ہے اور فعل حسّی کو چونکہ قولی کے تابع بنانا صحیح نہیں ہے اس لئے قبضہ، ہبہ کے ضمن میں بطریق اقتضاء ثابت نہ ہوگا کیونکہ اس سے فعل حسّی (قبضہ) کا قولی (ہبہ) کا تابع بنانا لازم آتا ہے۔

وَحُكْمُ الْمُقْتَضٰى اَنَّهٗ يَثْبُتُ بِطَرِيْقِ الضَّرُوْرَةِ فَيُقَدَّرُ بِقَدْرِ الضَّرُوْرَةِ وَلِهٰذَا قُلْنَا اِذَا قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ وَنَوٰى بِهِ الثَّلٰثَ لَا يَصِحُّ لِاَنَّ الطَّلَاقَ يُقَدَّرُ مَذْكُوْرًا بِطَرِيْقِ الْاِقْتِضَاءِ فَيُقَدَّرُ بِقَدْرِ الضَّرُوْرَةِ وَالضَّرُوْرَةُ تَرْتَفِعُ بِالْوَاحِدِ فَيُقَدَّرُ مَذْكُوْرًا فِیْ حَقِّ الْوَاحِدِ۔

ترجمہ اور مقتضیٰ کا حکم یہ ہے کہ وہ بطریق ضرورت ثابت ہوتا ہے لہٰذا بقدر ضرورت مقدر ہوگا اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ جب کسی نے "انتِ طالق" کہا اور اس سے تین کی نیت کی تو صحیح نہیں ہے اس لئے کہ طلاق کو بطریق اقتضاء مذکور فرض کیا جاتا ہے لہٰذا بقدرِ ضرورت مقدر مانا جائے گا اور ضرورت ایک طلاق سے مرتفع ہو جاتی ہے لہٰذا ایک

کے حق میں طلاق کو فرض کیا جائے گا۔

تشریح مصنف کتاب فرماتے ہیں کہ مقتضیٰ ضرورۃً ثابت ہوتا ہے یعنی کلام کو صحیح کرنے کی ضرورت کے پیش نظر مقتضیٰ ثابت ہوتا ہے اور یہ بات مسلّم ہے کہ جو چیز ضرورۃً ثابت ہوتی ہے وہ بقدرِ ضرورت ثابت ہوتی ہے لہٰذا مقتضیٰ جب بھی ثابت ہوگا بقدرِ ضرورت ثابت ہوگا یعنی مقتضیٰ کی اُتنی ہی مقدار ثابت ہوگی جس سے ضرورت پوری ہوسکے اسی قاعدے کے پیش نظر ہم کہتے ہیں کہ اگر شوہر نے اپنی بیوی سے "انت طالق" کہا اور تین طلاقوں کی نیت کی تو یہ نیت صحیح نہ ہوگی۔ اور تین طلاقوں کی نیت کے باوجود عورت پر ایک ہی طلاق واقع ہوگی کیونکہ انتِ طالق سے جو طلاق ثابت ہے وہ بطریقِ اقتضاء ثابت ہے لہٰذا طلاق بقدرِ ضرورت ثابت ہوگی اور ضرورت چونکہ ایک طلاق سے پوری ہوجاتی ہے اس لئے یہاں ایک طلاق مقدر مانی جائے گی اور جب ایک طلاق مقدر مانی گئی تو مذکورہ عورت پر ایک ہی طلاق واقع ہوگی تین واقع نہ ہوں گی۔

وَعَلٰی هٰذَا یُخَرَّجُ الْحُکْمُ فِیْ قَوْلِهٖ اِنْ اَکَلْتُ وَنَوٰی بِهٖ طَعَامًا دُوْنَ طَعَامٍ لَا یَصِحُّ لِاَنَّ الْاَکْلَ یَقْتَضِیْ طَعَامًا فَکَانَ ذٰلِكَ ثَابِتًا بِطَرِیْقِ الْاِقْتِضَاءِ فَیُقَدَّرُ بِقَدْرِ الضَّرُوْرَةِ وَالضَّرُوْرَةُ تَرْتَفِعُ بِالْفَرْدِ الْمُطْلَقِ وَلَا تَخْصِیْصَ فِی الْفَرْدِ الْمُطْلَقِ لِاَنَّ التَّخْصِیْصَ یَعْتَمِدُ الْعُمُوْمَ۔

ترجمہ اور اسی پر حکم کی تخریج کی جائے گی اس کے قول "ان اکلتُ" میں اور اس نے اس سے ایک کھانے کی نیت کی نہ کہ دوسرے کھانے کی تو یہ نیت صحیح نہ ہوگی اس لئے کہ لفظ اکل کھانے کی چیز کا تقاضہ کرتا ہے پس کھانے کی چیز بطریقِ اقتضاء ثابت ہوگی لہٰذا طعام بقدرِ ضرورت مقدر مانا جائے گا اور ضرورت فردِ مطلق سے مرتفع ہوجاتی ہے اور فردِ مطلق میں تخصیص نہیں ہے کیونکہ تخصیص عموم پر اعتماد رکھتی ہے۔

تشریح مصنفِ کتاب کہتے ہیں کہ مقتضیٰ بقدرِ ضرورت ثابت ہوتا ہے کے قاعدہ پر ان اکلتُ میں حکم کی تخریج کی جائے گی یعنی اگر کسی نے کہا "ان اکلتُ فعبدی حرٌّ" اگر میں نے کھایا تو میرا غلام آزاد ہے اور حالف نے کسی مخصوص کھانے کی نیت کی مثلاً روٹی کی نیت کی تو احناف کے نزدیک یہ نیت صحیح نہ ہوگی بلکہ حالف ہر چیز کے کھانے سے حانث ہوجائے گا یعنی حالف جو بھی چیز کھائے گا اس کے کھانے سے اس کا غلام آزاد ہوجائیگا اور حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک دیانۃً اس کی نیتِ تخصیص معتبر ہوگی یعنی اگر "ان اکلتُ فعبدی حرٌّ" کہہ کر حالف نے روٹی کی نیت کی تو یہ نیت دیانۃً (فیما بینه وبین الله) معتبر ہوگی قضاءً معتبر نہ ہوگی یعنی قاضی اس کی تصدیق نہیں کریگا۔ حضرت امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ اکل فعل متعدی ہے اور فعل متعدی کے لئے مفعول ضروری ہے خواہ ملفوظ ہو خواہ مقدر ہو۔ اور جب ایسا ہے تو ان اکلتُ کے بعد شئی یا طعام مقدر ہوگا اور شئی اور طعام

عام ہیں اور عام میں تخصیص کی نیت کرنا جائز ہے۔ لہٰذا حالف کا ان اکلتُ کہہ کر کسی مخصوص کھانے کی نیت کرنا درست ہوگا۔ مگر چونکہ اس نیت میں حالف کے حق میں تہمت ہے اس طور پر کہ قسم کھا کر وہ اپنے بارے میں تخفیف چاہتا ہے اس لئے قاضی اس کی اس نیت کا اعتبار نہیں کریگا۔ احناف کی دلیل یہ ہے کہ ان اکلتُ کے بعد لفظ شئی یا لفظ طعام مقدر نہیں ہے بلکہ مقتضیٰ ہے یعنی اکل، طعام کا تقاضہ کرتا ہے لہٰذا طعام بطریقِ اقتضاء ثابت ہوگا اور پہلے گذر چکا ہے کہ مقتضیٰ بقدر ضرورت ثابت ہوتا ہے اور ضرورت فردِ مطلق (فردِ غیر معین) سے مرتفع ہوجاتی ہے اور فردِ مطلق میں تخصیص نہیں ہوتی کیونکہ تخصیص وہاں ہوتی ہے جہاں عموم ہوتا ہے اور مقتضیٰ کے لئے عموم نہیں ہوتا لہٰذا مقتضیٰ جو فردِ مطلق ہے اس میں تخصیص نہ ہوگی اور جب مقتضیٰ میں تخصیص نہیں ہوتی تو مقتضیٰ میں تخصیص کی نیت کرنا بھی صحیح نہ ہوگا۔ الحاصل "ان اکلتُ فعبدی حر" کہہ کر کسی مخصوص کھانے کی نیت کرنا صحیح نہ ہوگا، بلکہ حالف ہر چیز کے کھانے سے حانث ہوجائیگا۔ اس جگہ ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ طعام جو مقتضیٰ ہے ہم تسلیم کرتے ہیں کہ وہ عام نہیں ہے لہٰذا اس میں تخصیص صحیح نہ ہوگی لیکن وہ مطلق ہے اور مطلق کو مقید کرنا جائز ہے لہٰذا اس کو کسی مخصوص طعام کے ساتھ مقید کرنا جائز ہوگا اور جب یہ جائز ہے تو مخصوص طعام کی نیت کرنا صحیح ہونا چاہئے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ طعام کے بعض انواع کو متعین کرنا یا اس کے بعض افراد کو متعین کرنا تخصیص ہے تقیید نہیں ہے، مثلاً رجال بول کر اگر قریش یا تمیم کوئی مخصوص قوم مراد لی گئی تو تخصیص کہلائے گا تقیید نہیں کہلائیگا، تقیید تو کسی چیز میں وصفِ زائد کے اعتبار کرنے کا نام ہے مثلاً رجل میں صفتِ علم کا اعتبار کرلیا جائے تو یہ تقیید کہلائے گی۔

وَلَوْ قَالَ بَعْدَ الدُّخُوْلِ اِعْتَدِّیْ وَنَوٰی بِهِ الطَّلَاقَ فَيَقَعُ الطَّلَاقُ اِقْتِضَاءً لِاَنَّ الْاِعْتِدَادَ يَقْتَضِیْ وُجُوْدَ الطَّلَاقِ فَيُقَدَّرُ الطَّلَاقُ مَوْجُوْدًا ضَرُوْرَةً وَلِهٰذَا كَانَ الْوَاقِعُ بِهِ رَجْعِيًّا لِاَنَّ صِفَةَ الْبَيْنُوْنَةِ زَائِدَةٌ عَلٰى قَدْرِ الضَّرُوْرَةِ فَلَا يَثْبُتُ بِطَرِيْقِ الْاِقْتِضَاءِ وَلَا يَقَعُ اِلَّا وَاحِدٌ لِمَا ذَكَرْنَا۔

ترجمہ اور اگر کسی نے اپنی بیوی کے ساتھ دخول کے بعد اس سے اعتدی کہا اور اس سے طلاق کی نیت کی تو اقتضاءً طلاق واقع ہوگی کیونکہ اعتداد (عدت شمار کرنا) وجودِ طلاق کا تقاضہ کرتا ہے پس ضرورۃً طلاق مقدر مانی جائے گی اور اسی وجہ سے اس سے رجعی واقع ہوگی اس لئے کہ صفتِ بینونت مقدارِ ضرورت سے زائد ہے پس بینونت بطریقِ اقتضاء ثابت نہ ہوگی اور طلاق صرف ایک واقع ہوگی اس دلیل کی وجہ سے جو ہم نے ذکر کی ہے۔

تشریح مقتضیٰ بقدرِ ضرورت ثابت ہوتا ہے کے اصول کے پیشِ نظر مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے اپنی مدخول بہا بیوی سے اعتدی (تو شمار کر) کہا اور اس سے طلاق کی نیت کی تو اس سے طلاق اقتضاءً واقع ہوگی اس لئے کہ اعتدی کے معنی ہیں تو شمار کر۔ اور اس میں کئی احتمال ہیں، یہ مطلب بھی ہوسکتا

ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تجھ پر جو انعام کیا ہے اس کو شمار کر اور یہ بھی مطلب ہو سکتا ہے کہ حیض شمار کر یعنی عدت پوری کرنے کے لئے بیٹھ پس جب شوہر نے حیض شمار کرنے کی نیت کی تو اس سے ابہام دور ہو گیا اور عدت گذارنے کا امر متعین ہو گیا اور عدت گذارنے کا امر وجود طلاق کا تقاضہ کرتا ہے یعنی اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ میں تجھ طلاق دے چکا ہوں لہٰذا تو اپنی عدت گذار۔ اور جب ایسا ہے تو لفظ اعتدی سے طلاق کا ثبوت بطریق اقتضاء ہو گا اور یہ اصول پہلے گذر چکا ہے کہ مقتضیٰ بقدرِ ضرورت ثابت ہوتا ہے لہٰذا یہاں طلاق بقدرِ ضرورت مقدر ہو گی اور ضرورت چونکہ ایک طلاق رجعی سے پوری ہو جاتی ہے اس لئے اس کلمہ سے مدخول بہا عورت پر ایک طلاق رجعی واقع ہو گی، اسی کو فاضل مصنفؒ نے کہا ہے کہ صفتِ بینونت مقدارِ ضرورت سے زائد ہے لہٰذا بینونت بطریق اقتضاء ثابت نہ ہو گی اور ایک سے زائد طلاقیں بھی چونکہ مقدارِ ضرورت سے زائد ہیں اس لئے ایک سے زائد طلاقیں بھی بطریق اقتضاء ثابت نہ ہوں گی۔

فَصْلٌ فِی الْاَمْرِ اَلْاَمْرُ فِی اللُّغَةِ قَوْلُ الْقَائِلِ لِغَیْرِہٖ اِفْعَلْ وَفِی الشَّرْعِ تَصَرُّفُ اِلْزَامِ الْفِعْلِ عَلَی الْغَیْرِ۔

ترجمہ (یہ) فصل امر (کے بیان) میں ہے، لغت میں امر دوسرے سے قائل کا قول اِفعل ہے اور شریعت میں دوسرے پر فعل لازم کرنے کا تصرف ہے۔

تشریح اس فصل پر یہ اعتراض کیا جا سکتا ہے کہ امر اور نہی دونوں خاص کے قبیل سے ہیں لہٰذا ان دونوں کو خاص کی فصل میں ذکر کرنا چاہئے تھا علیحدہ فصلوں میں کیوں ذکر کیا گیا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ ان دونوں پر چونکہ اکثر مسائل شرعیہ موقوف ہیں اس لئے یہ دونوں کتاب اللہ کے اہم مباحث میں سے ہیں اور اہم مباحث میں سے ہونا اس بات کا متقاضی ہے کہ ان کو مستقلاً علیحدہ فصلوں میں ذکر کیا جائے پس ان کے اہم مباحث میں سے ہونے کی وجہ سے ان کو علیحدہ فصلوں میں ذکر کیا گیا ہے اور امر کے ذریعہ جو چیز مطلوب ہوتی ہے وہ چونکہ وجودی ہوتی ہے اور نہی کے ذریعہ جو چیز مطلوب ہوتی ہے وہ عدمی ہوتی ہے اور وجودی شئی عدمی پر مقدم ہوتی ہے اس لئے امر کو نہی پر مقدم کیا گیا ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ تمام موجودات کلمۂ کُن کے خطاب سے موجود ہوئی ہیں اور کلمۂ کن امر ہے لہٰذا یہ بات ثابت ہو گئی کہ امر، اولِ مرتبہ میں ظاہر ہوا ہے اور جب امر اولِ مرتبہ میں ظاہر ہوا ہے تو وہ تمام مراتب پر مقدم ہو گا، پس امر، نہی کے علاوہ سب پر مقدم ہو گا۔

فاضل مصنفؒ نے امر کی دو تعریفیں کی ہیں ایک لغوی، دوم شرعی۔ لغوی تعریف یہ ہے "قول القائل لغیرہٖ اِفعل"، یعنی قائل کا اپنے علاوہ دوسرے سے اِفعل کہنا امر ہے۔ یہاں لفظ قول مصدر کے معنی میں نہیں ہے بلکہ اسم مفعول "مقول" کے معنی میں ہے کیونکہ امر لفظ کے اقسام میں سے ہے اور لفظ مقول ہوتا ہے نہ کہ قول اور جب ایسا ہے تو قول، مقول کے معنی میں ہو گا نہ کہ مصدر کے معنی میں۔ تعریف میں قول بمعنی مقول جنس کے

مرتبہ میں ہے جو ہر لفظ کو شامل ہے۔ اور قول القائل پہلی فصل ہے جس کے ذریعہ فعلِ رسول امر ہونے سے خارج ہوگیا ہے۔ لغیرہٖ دوسری فصل ہے جس کے ذریعہ وہ صیغہ خارج ہوگیا جو اپنے لئے ہوتا ہے جیسے "ولنحمل خطایاکم" یہاں اپنے آپ کو خطاب کرنا مقصود ہے غیر کو خطاب کرنا مقصود نہیں ہے۔ اِفعل تیسری فصل ہے جو نہی اور امر غائب کے تمام صیغوں کو امر ہونے سے خارج کرتی ہے۔ الحاصل لغت میں دوسرے سے قائل کے قول اِفعل کا نام امر ہے۔ امر کی شرعی تعریف یہ ہے "تصرف الزام الفعل علی الغیر" تصرف کی اضافت الزام کی طرف اضافت بیانیہ ہے مطلب یہ ہے کہ امر، دوسرے پر تصرف کرنے یعنی فعل کو لازم کرنے کا نام ہے۔ تعریف میں لفظ فعل فعلِ لسان اور فعلِ جوارح دونوں کو عام ہے، چنانچہ امر کی یہ تعریف قول مامور بہ کو بھی شامل ہوگی جیسے فاقرءوا ما تیسر من القرآن، اور فعل مامور بہ کو بھی شامل ہوگی جیسے اقیموا الصلوٰۃ۔ "علی الغیر" کی قید سے نذر خارج ہوجائے گی کیونکہ نذر کے ذریعہ فعل کو اپنے اوپر لازم کیا جاتا ہے نہ کہ دوسرے پر۔ امر کی شرعی تعریف پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ اگر کسی نے اپنے واجب الاطاعت غلام سے کہا "اوجبتُ علیک ان تفعل کذا، یا طلبتُ منک فعل کذا" تو ان عبارتوں سے دوسرے پر فعل لازم ہوجاتا ہے مگر ان عبارتوں کو شرعاً امر نہیں کہا جاتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ تعریف میں الزام فعل سے مطلقاً فعل لازم کرنا مراد نہیں ہے بلکہ صیغۂ اِفعل کے ذریعہ لازم کرنا مراد ہے اور یہ ہم نے اس لئے کہا کہ امر کی لغوی تعریف میں اِفعل کی قید مذکور ہے اور یہ بات مسلّم ہے کہ معنیٔ لغوی معنی شرعی میں ملحوظ ہوتے ہیں لہٰذا افعل کی قید جو معنی لغوی میں مذکور ہے معنی شرعی میں بھی ملحوظ ہوگی۔ اور جب ایسا ہے تو امر اسی الزام فعل کو کہا جائے گا جو اِفعل کے ذریعہ ہوگا اور جو الزام فعل افعل کے ذریعہ نہیں ہوگا اس کو امر نہیں کہا جائے گا۔ امر سے متعلق پانچ قسم کے مسائل ہیں: (۱) نفس امر اور اس کے موجَب کا بیان (۲) مامور بہ یعنی فعل کا بیان (۳) مامور فیہ یعنی زمانہ کا بیان (۴) مامور یعنی مکلف کا بیان (۵) اٰمر کا بیان۔ کیونکہ امر کے لئے ایک تو اس شخص کا ہونا ضروری ہے جس سے امر صادر ہوگا یعنی اٰمر، دوسرے اس چیز کا ہونا ضروری ہے جس کو واجب کیا جائے گا یعنی مامور بہ، تیسرے اس کا ہونا ضروری ہے جس پر واجب کیا جائے گا یعنی مامور اور مکلف۔ چوتھے اس زمانہ کا ہونا ضروری ہے جس میں فعل مامور بہ واقع ہوگا اور پانچویں خود امر اور اس کا موجَب ہے۔

وَذَكَرَ بَعْضُ الْأَئِمَّةِ اَنَّ الْمُرَادَ بِالْاَمْرِ يَخْتَصُّ بِهٰذِهِ الصِّيْغَةِ وَاسْتَحَالَ اَنْ يَّكُوْنَ مَعْنَاهُ اَنَّ حَقِيْقَةَ الْاَمْرِ يَخْتَصُّ بِهٰذِهِ الصِّيْغَةِ فَاِنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى مُتَكَلِّمٌ فِي الْاَزَلِ عِنْدَنَا وَكَلَامُهٗ اَمْرٌ وَنَهْيٌ وَاِخْبَارٌ وَاسْتِخْبَارٌ وَاسْتَحَالَ وُجُوْدُ هٰذِهِ الصِّيْغَةِ فِي الْاَزَلِ وَاسْتَحَالَ اَيْضًا اَنْ يَّكُوْنَ مَعْنَاهُ اَنَّ الْمُرَادَ بِالْاَمْرِ لِلْاٰمِرِ يَخْتَصُّ بِهٰذِهِ الصِّيْغَةِ فَاِنَّ الْمُرَادَ لِلشَّارِعِ بِالْاَمْرِ وُجُوْبُ الْفِعْلِ عَلَى الْعَبْدِ وَهُوَ مَعْنَى الْاِبْتِلَاءِ عِنْدَنَا وَقَدْ ثَبَتَ الْوُجُوْبُ بِدُوْنِ هٰذِهِ الصِّيْغَةِ اَلَيْسَ

أَنَّهُ وَجَبَ الْإِيمَانُ مَنْ لَمْ تَبْلُغْهُ الدَّعْوَةُ بِدُوْنِ وُرُوْدِ السَّمْعِ قَالَ أَبُوْحَنِيْفَةَ لَوْ لَمْ يَبْعَثِ اللّٰهُ تَعَالٰى رَسُوْلًا لَوَجَبَ عَلَى الْعُقَلَاءِ مَعْرِفَتُهُ بِعُقُوْلِهِمْ فَيُحْمَلُ ذٰلِكَ عَلٰى أَنَّ الْمُرَادَ بِالْأَمْرِ يَخْتَصُّ بِهٰذِهِ الصِّيْغَةِ فِيْ حَقِّ الْعَبْدِ فِي الشَّرْعِيَّاتِ حَتّٰى لَا يَكُوْنَ فِعْلُ الرَّسُوْلِ بِمَنْزِلَةِ قَوْلِهِ اِفْعَلُوْا وَلَا يَلْزَمُ اِعْتِقَادُ الْوُجُوْبِ بِهٖ وَالْمُتَابَعَةُ فِيْ أَفْعَالِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنَّمَا تَجِبُ عِنْدَ الْمُوَاظَبَةِ وَانْتِفَاءِ دَلِيْلِ الْاِخْتِصَاصِ۔

ترجمہ اور بعض ائمہؒ نے ذکر کیا ہے کہ امر سے جو مراد ہے (یعنی وجوب) وہ اسی صیغہ (افعل) کے ساتھ خاص ہے اور محال ہے یہ کہ اس کے معنی یہ ہوں کہ امر کی حقیقت (طلبِ فعل) اسی صیغہ کے ساتھ خاص ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ ہمارے نزدیک ازل ہی میں متکلم ہیں اور ان کا کلام امر، نہی، اخبار اور استخبار ہے اور اس صیغہ کا ازل میں پایا جانا محال ہے اور محال ہے یہ کہ اس کے معنی یہ ہوں کہ امر سے امر کی جو مراد ہے وہ اس صیغہ کے ساتھ مختص ہے کیونکہ امر سے شارع کی مراد بندہ پر فعل کا واجب ہونا ہے اور ہمارے نزدیک وجوبِ فعل ہی ابتلاء کے معنی ہیں اور وجوبِ فعل اس صیغہ کے بغیر بھی ثابت ہوا ہے، کیا ایمان بغیر ورودِ سمع کے ان لوگوں پر ثابت نہیں ہوا جن کو دعوتِ اسلام نہیں پہونچی ہے، امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ اگر باری تعالیٰ عزّ اسمہٗ کوئی رسول نہ بھیجتے تب بھی عقلاء پر اپنی عقلوں کے ذریعہ اس کی معرفت واجب ہوتی۔ پس بعض ائمہ کے اس قول کو اس پر محمول کیا جائے گا کہ امر سے جو مراد ہے (یعنی وجوب) وہ اس صیغہ کے ساتھ مختص ہے احکام شرع میں بندے کے حق میں، حتیٰ کہ رسول کا فعل اس کے قول "افعلو" کے مرتبہ میں نہیں ہوگا اور فعلِ رسول پر وجوب کا اعتقاد لازم نہ ہوگا اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال میں متابعت، مداومت اور دلیلِ اختصاص کے انتفاء کے وقت واجب ہوگی۔

تشریح بعض الائمہ سے مراد علامہ فخرالاسلام بزدویؒ اور شمس الائمہ سرخسیؒ ہیں۔ صاحبِ اصول الشاشی نے ان حضرات کا نام لئے بغیر فرمایا ہے کہ بعض ائمہ یہ کہتے ہیں کہ امر سے جو مراد ہوتا ہے یعنی وجوب وہ صیغۂ افعل کے ساتھ خاص ہے یعنی وجوب صرف صیغۂ اِفعل سے ثابت ہوگا اس کے علاوہ اور کسی چیز سے ثابت نہ ہوگا۔ مصنفِ اصول الشاشیؒ نے بعض ائمہ کے قول "ان المراد بالامر یختص بھٰذہ الصیغۃ" پر دو اعتراض کئے ہیں۔ پہلا اعتراض "واستحال ان یکون معناہ" سے کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ بعض ائمہ کی عبارت "ان المراد بالامر یختص بھٰذہ الصیغۃ" کا اگر یہ مطلب ہے کہ امر کی حقیقت یعنی طلبِ فعل اس صیغہ کے ساتھ خاص ہے یعنی طلبِ فعل اس صیغہ کے بغیر موجود اور متحقق نہیں ہوسکتا ہے تو یہ مطلب مراد لینا بالکل محال ہے کیونکہ اہلِ سنت والجماعت کے نزدیک اللہ تعالیٰ ازل ہی سے متکلم ہیں یعنی ازل ہی سے ان کے لئے صفتِ کلام ثابت ہے اور اللہ تعالیٰ کا کلام امر، نہی، اخبار اور استخبار ہے یعنی وہ اپنے کلام کے ساتھ آمر ہیں، ناہی ہیں، مخبر ہیں۔ پس حقیقتِ امر یعنی طلبِ فعل کا صیغہ افعل کے ساتھ خاص ہونے کا

مطلب یہ ہوگا کہ یہ صیغہ بھی ازل میں موجود ہو کیونکہ باری تعالیٰ کا ازل میں صفتِ کلام کے ساتھ متکلم ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ انھوں نے ازل میں فعل طلب کیا ہے اور بقول آپ کے طلبِ فعل بغیر صیغۂ افعل کے موجود اور متحقق نہیں ہو سکتا ہے لہٰذا صیغہ افعل کا بھی ازل میں پایا جانا ضروری ہوگا حالانکہ صیغۂ افعل اور دوسرے صیغوں کا ازل میں پایا جانا محال ہے اس لئے کہ صیغے حروف اور اصوات سے مرکب ہونے کی وجہ سے حادث ہیں اور ازلی چونکہ حدث کے منافی ہے اس لئے جو چیز حادث ہوگی وہ ازلی نہیں ہو سکتی ہے یعنی اس کا ازلی ہونا محال ہے، پس حقیقتِ امر یعنی طلبِ فعل کا صیغہ افعل کے ساتھ خاص ہونے کی وجہ سے صیغہ افعل کا ازل میں موجود ہونا لازم آتا ہے اور یہ محال ہے اور جو چیز محال کو مستلزم ہوتی ہے وہ چونکہ خود محال ہوتی ہے اس لئے حقیقتِ امر اور طلبِ فعل کا صیغہ افعل کے ساتھ خاص ہونا بھی محال ہے۔ الحاصل بعض ائمہ کی عبارت "ان المراد بالامر یختص بھذہ الصیغۃ" کا یہ مطلب بیان کرنا کہ حقیقتِ امر اور طلبِ فعل صیغہ افعل کے ساتھ خاص ہے غلط ہے۔ مصنفؒ نے اس اعتراض کا جواب نہیں دیا ہے۔ اور دوسرا اعتراض "واستحال ایضاً" سے کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر بعض ائمہ کے مذکورہ قول کا مطلب یہ ہے کہ امر سے امر یعنی شارع کی جو مراد ہے وہ اس صیغہ (صیغہ افعل) کے ساتھ خاص ہے یعنی شارع کی مراد صرف اس صیغہ سے حاصل ہوگی اس کے علاوہ سے حاصل نہ ہوگی تو یہ مطلب بیان کرنا بھی غلط ہے کیونکہ امر سے شارع کی مراد وجوبِ فعل علی العبد ہوتا ہے۔ یعنی شارع جب امر کرتا ہے تو اس کی مراد یہ ہوتی ہے کہ مامور بہ یعنی فعل بندے پر واجب ہو، جملۂ معترضہ کے طور پر فاضل مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ بندے پر فعل کا واجب ہونا ہی ہمارے نزدیک ابتلاء اور تکلیف ہے یعنی بندے کو مکلف کرنا اور اس کو آزمائش میں ڈالنا اسی کا نام ہے کہ بندے پر فعل واجب کر دیا جائے کیونکہ صاحبِ شریعت بندے پر فعل واجب کر کے اس کو اس طرح آزماتے ہیں کہ اگر وہ اس فعل کو انجام دیگا تو اس کو ثواب دیا جائے گا اور اگر انجام نہیں دیگا تو اس کو عذاب دیا جائے گا۔ الغرض امر سے شارع کی مراد یہ ہے کہ بندے پر فعل واجب ہو، لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ وجوبِ فعل اس صیغہ (صیغۂ افعل) کے بغیر بھی ثابت ہو جاتا ہے، چنانچہ اگر کوئی شخص پہاڑوں کی چوٹیوں اور بلندیوں پر رہتا ہو اور وہاں کوئی نبی یا غیر نبی اسلام کی دعوت لے کر اس کے پاس نہ پہنچا ہو تو اس شخص پر ایمان واجب ہے بشرطیکہ اس کو غور و فکر کرنے کا وقت ملا ہو۔ امام اعظم حضرت امام ابو حنیفہؒ کے قول سے بھی ہماری تائید ہوتی ہے، حضرت موصوف نے فرمایا ہے کہ اگر بالفرض اللہ تعالیٰ کوئی رسول نہ بھیجتے تو عقلاء پر اپنی عقلوں کے ذریعہ اللہ کی معرفت حاصل کر کے اس پر ایمان لانا واجب ہوتا یعنی عالمِ آفاق اور عالم انفس میں اللہ کے پیدا کردہ دلائل میں غور و فکر کر کے اس پر ایمان لانا واجب ہے، حضرت شیخ الہندؒ کا شعر اسی طرف اشارہ کرتا ہے ؎

انقلاباتِ جہاں واعظِ رب ہیں سُن لو ؛؛ ہر تغیر سے صدا آتی ہے فافہم فافہم

الحاصل یہ بات ثابت ہوگئی کہ وجوب اس صیغہ کے بغیر بھی ثابت ہو جاتا ہے جیسا کہ ایمان کا وجوب ورودِ سمع اور صیغہ افعل کے بغیر ثابت ہوا ہے اور جب ایسا ہے تو یہ کہنا کیسے درست ہوگا کہ امر سے امر کی

جو مراد ہے یعنی وجوب وہ صیغہ افعل کے ساتھ خاص ہے یعنی اس کا حصول صرف صیغہ افعل سے ہوگا اس کے علاوہ سے نہیں ہوگا۔ " فیحمل ذلك " سے فاضل مصنفؒ نے اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ بعض ائمہ کے قول کو اس پر محمول کیا جائے گا کہ مرادِ امر یعنی وجوب اس صیغہ کے ساتھ احکام شرعیہ فرعیہ میں بندے کے حق میں خاص ہے نہ تو عقائد میں خاص ہے اور نہ شارع کے حق میں خاص ہے یعنی کسی چیز کو واجب کرنے میں شارع اس صیغہ کا محتاج نہیں ہے اور نہ ہی مسائلِ اعتقادیہ مثلاً ایمان کا وجوب ثابت ہونے میں اس صیغہ کی ضرورت ہے۔ الغرض مصنف کے اس جواب سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ احکام شرعیہ فرعیہ میں بندے کے حق میں امر کی مراد یعنی وجوب اس صیغہ کے ساتھ خاص ہے یعنی احکام شرعیہ فرعیہ میں اس صیغہ کے بغیر وجوب ثابت نہیں ہوگا اور جب ایسا ہے تو فعلِ رسول، قولِ رسول "افعلوا" کے مرتبہ میں نہیں ہوگا یعنی جس طرح قول رسول (صیغۂ امر) وجوب کو ثابت کرتا ہے اس طرح فعل رسول سے وجوب ثابت نہ ہوگا اور قولِ رسول سے جو وجوب ثابت ہوا ہے اس پر اعتقاد کرنا لازم نہ ہوگا۔

مصنفِ اصول الشاشیؒ نے اس تفصیلی تقریر سے اس اختلاف کی طرف اشارہ کیا ہے کہ فعل رسول سے وجوب ثابت ہوتا ہے یا نہیں، احناف کے نزدیک فعل رسول سے وجوب ثابت نہیں ہوتا البتہ بعض شوافع اور امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ جس طرح قولِ رسول سے وجوب ثابت ہوتا ہے اسی طرح فعلِ رسول سے بھی وجوب ثابت ہوگا، ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ غزوہ خندق کے موقعہ پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فوت شدہ نمازوں کو ترتیب کے ساتھ ادا فرمایا اور پھر صحابہؓ سے کہا صلوا کما رأیتمونی اصلی، اسی طرح نماز پڑھنا جس طرح تم نے مجھ کو نماز پڑھتے ہوئے دیکھا ہے۔ دیکھئے نبی علیہ السلام نے اپنے فعل میں متابعت کی تصریح فرمائی ہے لہٰذا یہ بات ثابت ہوگئی کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال میں متابعت واجب ہے اور جب ایسا ہے تو فعل نبی کا موجب ہونا ثابت ہوگیا یعنی یہ ثابت ہوگیا کہ نبی کے فعل سے بھی وجوب ثابت ہوجاتا ہے۔ ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں قضاء نمازوں میں ترتیب کو صیغہ امر صلوا سے واجب کیا گیا ہے نہ کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے اس لئے کہ وجوب ثابت ہونے میں اگر فعلِ نبی کافی ہوتا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم صلوا نہ فرماتے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا صیغۂ امر صلوا ارشاد فرمانا اس بات کی دلیل ہے کہ "فعل" ثبوتِ وجوب کے سلسلہ میں کافی نہیں ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ ایک مرتبہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کے دوران اپنے جوتے نکالے آپؐ کو دیکھ کر حضرات صحابہ نے بھی اپنے جوتے نکال دیئے، نماز سے فراغت کے بعد آپؐ نے صحابہ پر نکیر کرتے ہوئے فرمایا کہ تم لوگوں نے اپنے جوتے کیوں نکالے ہیں؟ صحابہ نے کہا آپ کو دیکھ کر۔ آپؐ نے فرمایا میرے پاس ابھی جبرئیلؑ آئے تھے انھوں نے بتایا تھا کہ میرے جوتوں پر نجاست ہے، اس وجہ سے ان کو نکال دیا گیا۔ ملاحظہ فرمائیے اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل میں متابعت واجب ہوتی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس موقعہ پر صحابہ پر نکیر نہ فرماتے آپؐ کا اس پر نکیر فرمانا اس بات کی دلیل ہے کہ فعل رسول سے وجوب ثابت نہیں ہوتا ہے۔

والمتابعة فی افعاله سے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ اگر فعل رسول موجب نہیں ہے جیسا کہ احناف کہتے ہیں تو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال میں متابعت بالکل واجب نہ ہونی چاہئے تھی حالانکہ

ہم دیکھتے ہیں کہ بہت سے افعال میں متابعت واجب ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے مطلق فعل میں متابعت واجب نہیں ہے بلکہ ان افعال میں متابعت واجب ہے جن پر آپ نے مداومت فرمائی ہو اور کبھی ترک نہ کیا ہو اور وہ افعال آپ کی خصوصیت نہ ہوں جیساکہ چار سے زائد عورتوں کے ساتھ شادی کرنا، تہجد کا واجب ہونا آپ کی خصوصیات میں سے ہے اور جب ایسا ہے تو فعل رسولؐ کا علی الاطلاق موجب ہونا ثابت نہ ہوگا۔

فَصْلٌ اِخْتَلَفَ النَّاسُ فِی الْاَمْرِ الْمُطْلَقِ اَیِ الْمُجَرَّدِ عَنِ الْقَرِیْنَۃِ الدَّالَّۃِ عَلَی اللُّزُوْمِ وَعَدَمِ اللُّزُوْمِ نَحْوُ قَوْلِہٖ تَعَالٰی وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ فَاسْتَمِعُوْا لَہٗ وَاَنْصِتُوْا لَعَلَّکُمْ تُرْحَمُوْنَ وَقَوْلِہٖ تَعَالٰی وَلَا تَقْرَبَا ھٰذِہِ الشَّجَرَۃَ فَتَکُوْنَا مِنَ الظّٰلِمِیْنَ۔

ترجمہ علماء نے امر مطلق (کے موجَب) میں اختلاف کیا ہے یعنی اُس امر کے موجَب میں جو لزوم یا عدم لزوم پر دلالت کرنے والے قرینہ سے خالی ہو جیسے باری تعالیٰ کا قول اور جب قرآن پڑھا جائے تو کان لگا کر سنو اور خاموش رہو تم پر رحم کیا جائے گا اور باری تعالیٰ کا قول اس درخت کے قریب مت جاؤ ورنہ ظالموں میں سے ہو جاؤ گے۔

تشریح مصنفؒ فرماتے ہیں کہ امر مطلق یعنی اُس امر کے موجب میں اختلاف ہے جو امر ایسے قرینہ سے خالی ہو جو قرینہ وجوب یا عدم وجوب پر دلالت کرتا ہو۔ جیسے عبارت میں مذکور پہلی آیت میں " استمعوا اور انصتوا" امر کے صیغے ہیں اور لزوم یا عدم لزوم پر دلالت کرنے والے قرینہ سے خالی۔ اور دوسری آیت میں "لا تقربا" کی ضد "اِجْتَنِبَا" امر کا صیغہ ہے اور لزوم یا عدم لزوم پر دلالت کرنے والے قرینہ سے خالی ہے۔ یعنی امر پر اگر ایسا قرینہ نہ ہو جو وجوب یا عدم وجوب پر دلالت کرتا ہو تو ایسے امر کے موجَب میں اختلاف ہے کہ ایسے امر کا موجب کیا ہے پس بعض حضرات فرماتے ہیں کہ ایسے امر کا موجب ندب ہے۔ ندب کی تعریف یہ ہے کہ فعل اور ترکِ فعل دونوں جائز ہوں مگر فعل (کرنا) راجح اور ترکِ فعل مرجوح ہو۔ ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ امر طلب کے لئے آتا ہے اور طلب کے لئے جانبِ فعل کا ترکِ فعل کی جانب سے راجح ہونا ضروری ہے تاکہ اُس فعل کو طلب کیا جا سکے اور راجح کا ادنیٰ درجہ ندب ہے لہٰذا ندب امر کا موجب ہو گا اس کی تائید قرآن سے بھی ہوتی ہے چنانچہ ارشاد ہے والذین یبتغون الکتاب مما ملکت ایمانکم فکاتبوھم ان علمتم فیھم خیرا یعنی وہ لوگ جو اپنے غلام اور باندیوں کی کتابت کے خواہاں ہیں پس اگر تم ان میں کوئی بھلائی محسوس کرو تو ان کو مکاتب کر دو، اس جگہ مکاتبت کا امر ندب کے لئے ہے یعنی مملوک کو مکاتب کرنا مندوب ہے۔

الحاصل یہ آیت بھی اس پر دلالت کرتی ہے کہ امر کا موجَب "ندب" ہے۔ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ امر کا موجَب اباحت ہے اباحت کہتے ہیں کہ فعل اور ترکِ فعل دونوں جائز ہوں کسی کو کسی پر ترجیح نہ ہو۔ ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ امر، طلبِ فعل کے لئے آتا ہے اور طلب کا مطلب یہ ہے کہ اُس فعل کی اجازت ہو اور وہ فعل حرام

نہ ہو اور اس کا ادنیٰ درجہ اباحت ہے کیونکہ اباحت میں فعل کی اجازت ہوتی ہے اور وہ فعل حرام نہیں ہوتا پس معلوم ہوا کہ امر کا موجَب اباحت ہے اس کی تائید باری تعالیٰ کے قول "واذا حللتم فاصطادوا" سے بھی ہوتی ہے کیونکہ اس آیت میں احرام سے نکلنے کے بعد شکار کا امر کیا گیا ہے اور اس پر سب کا اتفاق ہے کہ شکار کرنا مباح ہے واجب یا مندوب نہیں ہے۔ اس آیت سے بھی معلوم ہوا کہ امر کا موجَب اباحت ہے۔ بعض کے نزدیک امر کا موجَب وجوب اور ندب کے درمیان اشتراکِ لفظی ہے یعنی امر کا صیغہ وجوب کے لئے بھی موضوع ہے اور ندب کے لئے بھی موضوع ہے اور بعض کے نزدیک ان دونوں کے درمیان اشتراکِ معنوی امر کا موجَب ہے یعنی امر کا صیغہ طلبِ فعل کے لئے وضع کیا گیا ہے وہ طلبِ فعل خواہ وجوباً ہو خواہ ندباً ہو۔ بعض کے نزدیک امر کا موجَب وجوب، ندب، اباحت تینوں کے درمیان اشتراکِ لفظی ہے یعنی تینوں امر کے حقیقی معنی ہیں، اور بعض کے نزدیک امر کا موجَب تینوں کے درمیان اشتراکِ معنوی ہے کیونکہ امر، اذن کے لئے وضع کیا گیا ہے اور اذن تینوں کو شامل ہے۔ بعض حضرات کے نزدیک امر کا موجَب توقف ہے یعنی عمل کرنے سے رُکے رہنا کیونکہ امر اکیس معانی میں مستعمل ہوتا ہے: (۱) وجوب جیسے اقیموا الصلوٰۃ (۲) ندب جیسے فکاتبوھم ان علمتم فیھم خیرا (۳) اباحت جیسے اذا حللتم فاصطادوا (۴) تہدید (کسی کو غضب کے ساتھ خطاب کرنا) جیسے اعملوا ما شئتم (۵) تعجیز (مخاطب کو کسی کام سے عاجز ظاہر کرنا) جیسے فأتوا بسورۃ من مثلہ (۶) ارشاد (دنیوی مصالحۃ کے پیش نظر کسی کام کی طرف رہنمائی کرنا) جیسے واشھدوا ذوی عدل منکم (۷) تسخیر (ایک ماہیت کو دوسری ماہیت میں تبدیل کرنا) جیسے کونوا قردۃ خاسئین (۸) امتنان (احسان جتلانے کے لئے) جیسے کلوا مما رزقکم اللہ (۹) اکرام جیسے ادخلوھا بسلام آمنین (۱۰) اہانت (مخاطب کو ذلیل کرنا) جیسے ذُق انک انت العزیز الکریم اور فذوقوا فلن نزید کم الا عذاباً (۱۱) تسویہ (دو چیزوں کے درمیان برابری ظاہر کرنا) جیسے اصبروا اولا تصبروا (۱۲) دعاء جیسے اللّٰھم اغفرلی (۱۳) تمنی جیسے الا ایھا اللیل الطویل انجلی اے شبِ دراز کاش تو منکشف ہو جاتی۔ یا مالک لیقض علینا ربک اے مالک دوزخ کاش تیرا رب ہمارا معاملہ چکا دیتا۔ (۱۴) احتقار (مخاطب کے فعل کو حقیر ظاہر کرنا) جیسے موسیٰؑ نے فرعون کے جادوگروں کے جادو کی تحقیر کے لئے فرمایا ہے القوا ما انتم ملقون (۱۵) تکوین (کسی چیز کو عدم سے وجود میں لانے کے لئے) جیسے کن فیکون۔ (۱۶) تادیب (اخلاق وعادات کو سنوارنا) جیسے رسولِ ہاشمی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد کُل مما یلیک اپنے آگے سے کھاؤ۔ (۱۷) تعجب جیسے اسمع لھم وابصر (۱۸) اخبار جیسے فلیضحکوا قلیلا ولیبکوا کثیرا (۱۹) انذار جیسے قل تمتعوا فان مصیرکم الی النار۔ (۲۰) التماس جیسے ارجعوا الی ابیکم (۲۱) انجام (مخاطب کو ساکت کرنے کے لئے) جیسے حضرت ابراہیمؑ کا قول نمرود سے فأت بہا من المغرب۔

الحاصل امر اکیس معانی میں مستعمل ہے اور جب ایسا ہے تو بلا قرینہ کسی ایک معنی پر عمل کرنا ممکن نہیں ہوگا اور جب امر پر عمل کرنا ممکن نہیں تو توقف واجب

ہوگا بہر حال یہ بات ثابت ہوگئی کہ امر کا موجب توقف ہے۔ صاحب اصول الشاشیؒ فرماتے ہیں کہ صحیح مذہب یہ ہے کہ امر کا موجب وجوب ہے اور یہ ہی جمہور کا مذہب ہے اس کی تفصیل اگلی سطروں میں ذکر کی جائے گی۔

(فوائد) اشتراک لفظی یہ ہے کہ ایک لفظ متعدد معانی کے لئے الگ الگ وضع کیا گیا ہو جیسے لفظ "عین" کہ آنکھ، سونا چشمہ وغیرہ بہت سے معانی کے لئے موضوع ہے۔ اور اشتراک معنوی یہ ہے کہ لفظ ایسے معنی کلی کے لئے موضوع ہو جس کے بہت سے افراد ہوں جیسے لفظ "انسان" حیوان ناطق کے لئے وضع کیا گیا ہے اور اس کے بہت سے افراد ہیں۔

موجَب بفتح الجیم مقتضیٰ اور حکم تینوں مترادف الفاظ ہیں، جو چیز صیغۂ امر سے ثابت ہوگی اس کو امر کا موجب مقتضیٰ اور حکم تینوں کہا جاتا ہے۔ جمیل احمد غفرلہٗ ولوالدیہ

وَالصَّحِيْحُ مِنَ الْمَذْهَبِ اَنَّ مُوْجَبَهُ الْوُجُوْبُ اِلَّا اِذَا قَامَ الدَّلِيْلُ عَلٰى خِلَافِهٖ لِاَنَّ تَرْكَ الْاَمْرِ مَعْصِيَةٌ كَمَا اَنَّ الْاِئْتِمَارَ طَاعَةٌ. قَالَ الْحَمَاسِيُّ ؎

اَطَعْتَ لِاٰمِرِيْكَ بِصَرْمِ حَبْلِيْ ⁂ مُرِيْهِمْ فِيْ اَحِبَّتِهِمْ بِذَاكَ

فَهُمْ اِنْ طَاوَعُوْكَ فَطَاوِعِيْهِمْ ⁂ وَاِنْ عَاصَوْكَ فَاَعْصِيْ مَنْ عَصَاكَ

وَالْعِصْيَانُ فِيْمَا يَرْجِعُ اِلٰى حَقِّ الشَّرْعِ سَبَبٌ لِلْعِقَابِ وَتَحْقِيْقُهٗ اَنَّ لُزُوْمَ الْاِئْتِمَارِ اِنَّمَا يَكُوْنُ بِقَدْرِ وِلَايَةِ الْاٰمِرِ عَلَى الْمُخَاطَبِ وَلِهٰذَا اِذَا وَجَّهْتَ صِيْغَةَ الْاَمْرِ اِلٰى مَنْ لَا يَلْزَمُهٗ طَاعَتُكَ اَصْلًا لَا يَكُوْنُ ذٰلِكَ مُوْجِبًا لِلْاِئْتِمَارِ وَاِذَا وَجَّهْتَهَا اِلٰى مَنْ يَلْزَمُهٗ طَاعَتُكَ مِنَ الْعَبِيْدِ لَزِمَهُ الْاِئْتِمَارُ لَا مَحَالَةَ حَتّٰى لَوْ تَرَكَهٗ اِخْتِيَارًا يَسْتَحِقُّ الْعِقَابَ عُرْفًا وَشَرْعًا فَعَلٰى هٰذَا عَرَفْنَا اَنَّ لُزُوْمَ الْاِئْتِمَارِ بِقَدْرِ وِلَايَةِ الْاٰمِرِ اِذَا ثَبَتَ هٰذَا فَنَقُوْلُ اِنَّ لِلّٰهِ تَعَالٰى مِلْكًا كَامِلًا فِيْ كُلِّ جُزْءٍ مِنْ اَجْزَاءِ الْعَالَمِ وَلَهُ التَّصَرُّفُ كَيْفَ مَا شَاءَ وَاَرَادَ وَاِذَا ثَبَتَ اَنَّ مَنْ لَهُ الْمِلْكُ الْقَاصِرُ فِي الْعَبْدِ كَانَ تَرْكُ الْاِئْتِمَارِ سَبَبًا لِلْعِقَابِ فَمَا ظَنُّكَ فِيْ تَرْكِ اَمْرِ مَنْ اَوْجَدَكَ مِنَ الْعَدَمِ وَاَدَرَّ عَلَيْكَ شَآبِيْبَ النِّعَمِ.

ترجمہ اور صحیح مذہب یہ ہے کہ امر کا موجَب وجوب ہے مگر جب اس کے خلاف پر دلیل قائم ہو۔ کیونکہ امر کا ترک کرنا معصیت ہے جیساکہ امر کی تعمیل کرطاعت ہے جیساکہ حماسی (صاحب حماسہ) نے کہا ہے " اے محبوبہ تو نے میری محبت کے منقطع کرنے میں اپنے حکم کرنے والوں کی اطاعت کی ہے تو بھی ان کو ان کے دوستوں کے بارے میں یہ ہی حکم دے۔ بس اگر وہ تیری اطاعت کریں تو تو بھی ان کی اطاعت کر، اور اگر وہ تیری نافرمانی کریں تو تو بھی اس کی نافرمانی کر جو تیری نافرمانی کرے۔" اور ان امور میں نافرمانی جو حق شرع کی طرف راجع ہیں

عقاب کا سبب ہے اور اس کی تحقیق یہ ہے کہ تعمیل حکم کا لازم ہونا مخاطب پر امر کی ولایت کے مطابق ہوتا ہے اسی وجہ سے اگر تو نے صیغۂ امر اس شخص کی طرف متوجہ کیا جس پر تیری اطاعت بالکل لازم نہیں ہے تو یہ تعمیل کو واجب کرنے والا نہیں ہوگا اور اگر تو نے صیغۂ امر اس شخص کی طرف متوجہ کیا جس پر تیری اطاعت لازم ہے یعنی غلاموں کی طرف تو اس پر اطاعت بالیقین لازم ہوگی۔ حتیٰ کہ اگر اس کو اپنے اختیار سے ترک کردیا تو وہ عرفاً اور شرعاً سزا کا مستحق ہوگا، پس اسی بناء پر ہم نے پہچانا کہ تعمیل کا لازم ہونا امر کی ولایت کے مطابق ہوتا ہے جب یہ ثابت ہوگیا تو ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے لئے اجزاءِ عالم میں سے ہر جزء میں ملکِ کامل ہے اور اس کے لئے مَن چاہے انداز پر تصرف (حاصل) ہے اور جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ وہ آقا جس کے لئے غلام میں ملکِ قاصر ہے اس کے حکم کی تعمیل کو ترک کرنا عقاب کا سبب ہے تو اس ذات کے حکم کو ترک کرنے میں تیرا کیا خیال ہے جو تجھ کو عدم سے وجود میں لایا ہے اور تیرے اوپر نعمتوں کی بارش برسائی ہے۔

تشریح فاضل مصنفؒ فرماتے ہیں کہ احناف کے نزدیک صحیح مذہب یہ ہے کہ امر کا موجَب وجوب ہے یعنی امر وجوب کا فائدہ دیتا ہے لیکن یہ اس وقت ہے جب وجوب کے خلاف ندب یا اباحت وغیرہ پر دلیل موجود نہ ہو اگر وجوب کے خلاف پر دلیل موجود ہو تو اس کو اسی پر محمول کیا جائے گا جس پر دلیل موجود ہوگی اور اگر کوئی دلیل اور قرینہ موجود نہ ہو تو اس صورت میں احناف کے نزدیک امر مفیدِ وجوب ہوگا۔

صاحبِ اصول الشاشیؒ مذہبِ صحیح کی دلیل بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ترکِ امر معصیت ہے جیسا کہ تعمیلِ امر اطاعت ہے چنانچہ مصنفِ دیوانِ حماسہ نے بھی مذکورہ اشعار میں ایتمار یعنی تعمیلِ امر کا نام اطاعت اور ترکِ امر کا نام معصیت رکھا ہے اور معصیت واجب کے ترک سے لازم آتی ہے نہ کہ مباح اور مندوب کے ترک سے اور یہ بات مسلّم ہے کہ ان امور میں نافرمانی اور عصیان کرنا جو امور شارع (اللہ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) کی طرف لوٹتے ہیں عقاب اور سزا کا سبب ہے یعنی شارع کے اوامر میں عصیان اور نافرمانی کرنا عقاب کا سبب ہے جیسا کہ حق جلّ مجدہٗ کا ارشاد وَمَن یعص اللہ ورسولہ ویتعد حدودہ یدخلہ نارا خالدا فیھا اس پر شاہد ہے اور یہ بات بھی مسلّم ہے کہ عقاب ترکِ واجب پر ہوتا ہے نہ کہ ترکِ مباح اور ترکِ مندوب پر، پس ترکِ امر کا معصیت ہونا اور اوامرِ شارع میں عصیان اور نافرمانی کرنے پر عقاب کا مستحق ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ امر کا موجَب وجوب ہے اور امر وجوب کا فائدہ دیتا ہے۔ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اس بات کی تحقیق کہ ترکِ امر معصیت ہے یہ ہے کہ ایتمار یعنی تعمیلِ امر کا لازم ہونا مخاطب پر آمر کی ولادیت کے مطابق ہوتا ہے چنانچہ آمر اگر عالی ہے تو مخاطب پر ایتمار واجب ہوگا اور اگر آمر مخاطب کے برابر کا ہے تو ایتمار مندوب ہوگا اور اگر آمر مخاطب سے کم رتبہ ہے تو ایتمار نہ واجب ہوگا نہ مندوب بلکہ مباح ہوگا۔ الحاصل ایتمار کا لازم ہونا مخاطب پر آمر کی ولادیت کے مطابق ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ آمر نے اگر صیغۂ امر کا مخاطب ایسے شخص کو بنایا جس پر آمر کی اطاعت بالکل لازم نہیں ہے نہ ولادیت کے اعتبار سے اور نہ محبت کے اعتبار سے تو ایسی صورت میں

صیغۂ امر، ایتمار (تعمیلِ حکم) کو واجب کرنے والا نہیں ہوگا اور اگر ایسے شخص کو مخاطب بنایا ہے جس پر امر کی اطاعت لازم ہے مثلاً مخاطب امر کا غلام ہے تو ایسی صورت میں بالیقین مخاطب پر امر کی اطاعت لازم ہوگی چنانچہ اس صورت میں مخاطب اگر امر کی اطاعت اپنے اختیار سے بلا عذر ترک کریگا تو وہ عرفاً بھی مستحق عقاب ہوگا اور شرعاً بھی۔ الحاصل مذکورہ دونوں مثالوں سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ ایتمار اور تعمیلِ حکم کا لازم ہونا امر کی ولادیت کے مطابق ہوتا ہے یعنی جیسی مخاطب پر امر کی ولایت ہوگی ویسی ہی تعمیل لازم ہوگی۔ اور جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ ایتمار اور تعمیل امر کی ولادیت کے مطابق ہوتا ہے تو ہم کہتے ہیں باری تعالیٰ کے لئے عالم کے ہر ہر جزء میں ملکِ کامل حاصل ہے اس طور پر کہ باری تعالیٰ عالم کے خالق ہیں اور ان کو قدرتِ کاملہ حاصل ہے اور خالق اپنی مخلوق کا اور قادر اپنے مقدور کا مالک ہوتا ہے لہٰذا اللہ تعالیٰ اجزاءِ عالم میں سے ہر ہر جزء کے مالک ہوں گے اور باری تعالیٰ کو من چاہے انداز پر تصرف کا حق حاصل ہے کہ وہ اشیاء کو جب چاہے موجود کرے اور جب چاہے معدوم کرے اور جب چاہے ان کو باقی رکھے اور جب چاہے بدل ڈالے۔ اور یہ بات پہلے ثابت کی جاچکی کہ آقا جس کو اپنے غلام پر ملکِ قاصر حاصل ہے اس غلام کا اپنے اس آقا کے حکم کی تعمیل نہ کرنا عقاب اور سزا کا سبب ہے تو اب آپ حضرات خود ہی فیصلہ کریں کہ باری تعالیٰ عزّ اسمہٗ جو حقیقی مالک ہے اور جس کے لئے ملکِ کامل حاصل ہے اور جس نے آپ کو وجود بخشا اور طرح طرح کی نعمتوں سے سرفراز فرمایا اس کے حکم اور امر کی تعمیل نہ کرنا عقاب اور سزا کا سبب کیسے نہیں ہوگا یعنی ایسے مالک اور خالق کے حکم کی تعمیل نہ کرنا بالیقین عقاب اور سزا کا سبب ہوگا اور جب یہ بات ہے تو شارع کے امر کی تعمیل واجب ہوگی اور جب شارع کے امر کی تعمیل واجب ہے تو ثابت ہوگیا کہ امر کا موجَب وجوب ہے یعنی امر سے وجوب ثابت ہوگا الا یہ کہ وجوب کے خلاف کوئی قرینہ پایا جائے۔

فصل اَلْاَمْرُ بِالْفِعْلِ لَا يَقْتَضِي التَّكْرَارَ وَلِهٰذَا قُلْنَا لَوْ قَالَ طَلِّقْ امْرَأَتِي فَطَلَّقَهَا الْوَكِيْلُ ثُمَّ تَزَوَّجَهَا الْمُوَكِّلُ لَيْسَ لِلْوَكِيْلِ اَنْ يُّطَلِّقَهَا بِالْاَمْرِ الْاَوَّلِ ثَانِيًا وَلَوْ قَالَ زَوِّجْنِيْ امْرَأَةً لَا يَتَنَاوَلُ هٰذَا تَزْوِيْجًا مَرَّةً بَعْدَ اُخْرٰى وَلَوْ قَالَ لِعَبْدِهٖ تَزَوَّجْ لَا يَتَنَاوَلُ ذٰلِكَ اِلَّا مَرَّةً وَّاحِدَةً لِاَنَّ الْاَمْرَ بِالْفِعْلِ طَلَبُ تَحْقِيْقِ الْفِعْلِ عَلٰى سَبِيْلِ الْاِخْتِصَارِ فَاِنَّ قَوْلَهٗ اِضْرِبْ مُخْتَصَرٌ مِّنْ قَوْلِهٖ اِفْعَلْ فِعْلَ الضَّرْبِ وَالْمُخْتَصَرُ مِنَ الْكَلَامِ وَالْمُطَوَّلُ سَوَاءٌ فِي الْحُكْمِ

ترجمہ امر بالفعل تکرار کا تقاضہ نہیں کرتا ہے اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ اگر کسی نے (کسی سے) کہا "طَلِّقْ امْرَأَتِي" تو میری بیوی کو طلاق دیدے پس وکیل نے اس کو طلاق دیدی پھر موکل نے اس عورت سے نکاح کرلیا تو وکیل کے لئے جائز نہیں کہ وہ اس کو امر اوّل کی وجہ سے دوبارہ طلاق دے، اور اگر کہا میرا کسی عورت سے نکاح کردے تو یہ امر ایک مرتبہ کے بعد دوسری مرتبہ نکاح کرنے کو شامل نہ ہوگا اور اگر اپنے غلام سے کہا تو (اپنا) نکاح کر، تو یہ

امر نہیں شامل ہوگا مگر ایک مرتبہ کے نکاح کو۔ اس لئے کہ امر بالفعل اختصار کے طریقہ پر ایجادِ فعل کا طلب کرنا ہے کیوں کہ اس کا قول اِضرب اس کے قول افعل فعلَ الضرب کا اختصار کردہ ہے اور کلام مختصر ہو یا مطول حکم میں دونوں برابر ہیں۔

تشریح فاضل مصنفؒ امر کے موجَب اور مقتضیٰ کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ امر بالفعل تکرار کا تقاضہ کرتا ہے یا نہیں اس بارے میں چار مذہب ہیں: (۱) ابو اسحاق اسفرائنی اور عبد القاہر بغدادی کا مذہب یہ ہے کہ امر بالفعل تکرار کا تقاضہ کرتا ہے یعنی تکرار امر کا موجَب ہے۔ (۲) حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ امر بالفعل تکرار کا تقاضہ تو نہیں کرتا البتہ تکرار کا احتمال رکھتا ہے۔ یعنی تکرار امر کا موجَب تو نہیں ہے لیکن امر کا محتمل ہے اور موجَب اور محتمل کے درمیان فرق یہ ہے کہ موجَب بلانیت ثابت ہو جاتا ہے اور محتمل بلانیت ثابت نہیں ہوتا۔ (۳) بعض مشائخ احناف اور بعض شوافع کا مذہب یہ ہے کہ امر بالفعل نہ تو تکرار کا تقاضہ کرتا ہے اور نہ تکرار کا احتمال رکھتا ہے، ہاں اگر امر کسی شرط پر معلق ہو جیسے ان کنتم جنبًا فاطّھروا میں تطہیر جنابت پر معلق ہے۔ یا کسی وصف کے ساتھ مقید ہو جیسے الزانیۃ والزانی فاجلدوا میں کوڑے مارنا وصفِ زنا کے ساتھ مقید ہے تو اس صورت میں شرط اور وصف کے تکرار سے امر بھی مکرر ہو جائے گا۔ (۴) احناف کا مذہبِ مختار یہ ہے کہ امر بالفعل نہ تکرار کا تقاضہ کرتا ہے نہ تکرار کا احتمال رکھتا ہے۔ امر خواہ مطلق ہو خواہ شرط پر معلق ہو خواہ وصف کے ساتھ مقید ہو۔ چنانچہ اگر کسی نے کسی شخص کو اپنی بیوی کی طلاق کا وکیل بناتے ہوئے اس سے "طلّق امرأتی" کہا اور اس نے اپنی وکالت کے تحت اس کی بیوی کو ایک طلاق دیدی پھر موکل نے اس عورت سے نکاح کر لیا تو وکیل کو امر اول کی وجہ سے دوبارہ اس عورت کو طلاق دینے کا اختیار نہ ہوگا کیونکہ ہمارے نزدیک امر نہ تکرار کا تقاضہ کرتا ہے اور نہ تکرار کا احتمال رکھتا ہے لہٰذا وکیل صیغۂ امر طلّق کے ذریعہ صرف ایک بار طلاق دینے کا مجاز ہوگا بار بار طلاق دینے کا مجاز نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر کسی نے دوسرے شخص سے کہا "زوّجنی امرأۃً" (میرا کسی عورت سے نکاح کردے) تو یہ امر ایک مرتبہ کے بعد دوسری مرتبہ نکاح کرنے کو شامل نہ ہوگا یعنی وکیل اس امر کی وجہ سے صرف ایک مرتبہ نکاح کرنے کا مجاز ہوگا دوسری مرتبہ نکاح کرنے کا مجاز نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر آقا نے اپنے غلام سے کہا "تزوّج" (تو اپنا نکاح کرلے) تو آقا کا یہ امر صرف ایک بار کے نکاح کو شامل ہوگا، یعنی غلام اس امر کی وجہ سے صرف ایک بار نکاح کرنے کا مجاز ہوگا دوسری بار نکاح کرنے کا مجاز نہ ہوگا۔ الحاصل احناف کے نزدیک امر نہ تکرار کا تقاضہ کرتا ہے نہ تکرار کا احتمال رکھتا ہے امر خواہ مطلق ہو خواہ شرط پر معلق ہو خواہ وصف کے ساتھ مقید ہو۔ احناف کی دلیل یہ ہے کہ امر بالفعل اختصار کے ساتھ ایجادِ فعل کو طلب کرنے کا نام ہے مثلاً اِضرب، اِفعل فعلَ الضرب کا اختصار کردہ ہے جیسا کہ ضَرَبَ فَعَلَ فِعلَ الضربِ فی الزمان الماضی کا اختصار کردہ ہے اور یَضرِبُ، یفعل فِعلَ الضرب فی الزمان الآتی کا اختصار ہے۔ اور کلام مختصر ہو یا مطوّل اثباتِ حکم اور افادۂ معنی میں دونوں برابر ہیں کیونکہ اختصار کا فائدہ الفاظ کو کم لانا ہوتا ہے کلام مطوّل کے معنی کو متغیر کرنا اور بدلنا مقصود نہیں ہوتا۔ الحاصل امر بالفعل اختصار کے ساتھ ایجادِ فعل کو طلب کرنے کا نام ہے مثلاً اضرب، افعل فعلَ الضرب کا اختصار اور

خلاصہ ہے۔ اور افعل فعل الضرب جو کلام مطول ہے وہ مصدر پر مشتمل ہے، لہٰذا کلام مختصر یعنی اضرب بھی مصدر پر مشتمل ہوگا، اور مصدر فرد ہے اور فرد عدد کا احتمال نہیں رکھتا ہے کیونکہ فرد اور عدد کے درمیان منافات ہے اس طور پر کہ فرد وہ ہوتا ہے جو افراد سے مرکب نہ ہو اور عدد وہ ہوتا ہے جو افراد سے مرکب ہو اور ترکیب اور عدم ترکیب کے درمیان منافات ہے لہٰذا افراد اور عدد کے درمیان بھی منافات ہوگی۔ اور شئی چونکہ اپنے منافی کا احتمال نہیں رکھتی ہے اس لئے فرد میں عدد کا احتمال نہ ہوگا پس مصدر فرد ہونے کی وجہ سے چونکہ عدد کا احتمال نہیں رکھتا ہے اس لئے صیغۂ امر جو مصدر پر مشتمل ہے وہ بھی عدد کا احتمال نہیں رکھے گا اور عدد اور تکرار چونکہ ایک ہی چیز ہے اس لئے امر جب عدد کا احتمال نہیں رکھیگا تو تکرار کا احتمال بھی نہیں رکھے گا۔ الحاصل یہ بات ثابت ہوگئی کہ امر تکرار کا احتمال نہیں رکھتا ہے اور جب تکرار امر کا محتمل نہیں ہے تو تکرار امر کا موجب اور مقتضیٰ کیسے ہوسکتا ہے۔

ثُمَّ الْاَمْرُ بِالضَّرْبِ اَمْرٌ بِجِنْسِ تَصَرُّفٍ مَعْلُوْمٍ وَحُكْمُ اِسْمِ الْجِنْسِ اَنْ يَتَنَاوَلَ الْاَدْنٰى عِنْدَ الْاِطْلَاقِ وَيَحْتَمِلَ كُلَّ الْجِنْسِ وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا اِذَا حَلَفَ لَا يَشْرَبُ الْمَاءَ يَحْنَثُ بِشُرْبِ اَدْنٰى قَطْرَةٍ مِنْهُ وَلَوْ نَوٰى بِهٖ جَمِيْعَ مِيَاهِ الْعَالَمِ صَحَّتْ نِيَّتُهٗ وَلِهٰذَا قُلْنَا اِذَا قَالَ لَهَا طَلِّقِيْ نَفْسَكِ فَقَالَتْ طَلَّقْتُ يَقَعُ الْوَاحِدَةُ وَلَوْ نَوَى الثَّلٰثَ صَحَّتْ نِيَّتُهٗ وَكَذٰلِكَ لَوْ قَالَ لِاٰخَرَ طَلِّقْهَا يَتَنَاوَلُ الْوَاحِدَةَ عِنْدَ الْاِطْلَاقِ وَلَوْ نَوَى الثَّلٰثَ صَحَّتْ نِيَّتُهٗ وَلَوْ نَوَى الثِّنْتَيْنِ لَا يَصِحُّ اِلَّا اِذَا كَانَتِ الْمَنْكُوْحَةُ اَمَةً فَاِنَّ نِيَّةَ الثِّنْتَيْنِ فِيْ حَقِّهَا نِيَّةٌ بِكُلِّ الْجِنْسِ وَلَوْ قَالَ لِعَبْدِهٖ تَزَوَّجْ يَقَعُ عَلٰى تَزَوُّجِ اِمْرَاَةٍ وَاحِدَةٍ وَلَوْ نَوَى الثِّنْتَيْنِ صَحَّتْ نِيَّتُهٗ لِاَنَّ ذٰلِكَ كُلُّ الْجِنْسِ فِيْ حَقِّ الْعَبْدِ۔

ترجمہ پھر امر بالضرب امر ہے تصرف معلوم کی جنس کا اور اسم جنس کا حکم یہ ہے کہ وہ اطلاق کے وقت ادنیٰ کو شامل ہوتا ہے اور کل جنس کا احتمال رکھتا ہے اسی بناء پر ہم نے کہا کہ جب کسی نے قسم کھائی کہ وہ پانی نہیں پیے گا تو وہ پانی کے ادنیٰ قطرہ کے پینے سے حانث ہو جائے گا۔ اور اگر حالف نے اس قسم سے دنیا کے تمام پانیوں کی نیت کی تو اس کی نیت صحیح ہوگی اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ جب کسی نے اپنی بیوی سے کہا "طلقی نفسک" (تو اپنے آپ کو طلاق دے لے) پس عورت نے کہا میں نے طلاق دی تو ایک واقع ہوگی۔ اور اگر شوہر نے تین کی نیت کی تو اس کی نیت صحیح ہوگی۔ اور اسی طرح اگر کسی دوسرے سے کہا "طلقہا" تو اس کو یعنی میری بیوی کو طلاق دیدے تو یہ امر اطلاق کے وقت ایک کو شامل ہوگا۔ اور اگر تین کی نیت کی تو اس کی نیت صحیح ہوگی اور اگر دو کی نیت کی تو صحیح نہ ہوگی مگر جبکہ منکوحہ باندی ہو اس لئے کہ دو کی نیت اس کے حق میں کل جنس کی نیت ہے اور اگر کسی نے اپنے غلام سے کہا "تزوج" تو نکاح کر۔ تو یہ امر ایک عورت

سے نکاح کرنے پر واقع ہوگا اور اگر دو کی نیت کی تو اس کی نیت صحیح ہوگی کیونکہ غلام کے حق میں کلِ جنس ہے۔

تشریح مصنفِ اصول الشاشیؒ فرماتے ہیں کہ اِضْرِبْ کے ذریعہ امر بالضرب. تصرفِ معلوم یعنی جنسِ ضرب کا امر ہے یعنی اضرب کے ذریعہ جنسِ ضرب کا امر کیا گیا ہے اور جنس کا حکم یہ ہے کہ وہ عدمِ نیت اور عدمِ قرینہ کی صورت میں ادنیٰ یعنی ایک فرد کو شامل ہوتی ہے البتہ کلِ جنس یعنی تمام افراد کے مجموعہ کا احتمال رکھتی ہے۔ آپ اس کو یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ جنسِ ضرب یعنی مصدر فرد ہے اور فرد کی دو قسمیں ہیں ایک فردِ حقیقی، دوم فردِ حکمی۔ فردِ حقیقی وہ ہے جس کے نیچے کوئی عدد نہ ہو مثلاً ایک۔ اور فردِ حکمی وہ ہے جو تمام کا مجموعہ ہو مثلاً تین طلاقوں کا مجموعہ فردِ حکمی ہے البتہ یہ ذہن میں رہے کہ فردِ حقیقی فرد کا موجَب ہے اور فردِ حکمی اس کا محتمل ہے لہٰذا بلا نیت فردِ حقیقی ثابت ہوگا لیکن اگر فردِ حکمی کی نیت کرلی گئی تو فردِ حکمی ثابت ہوجائے گا۔

صاحبِ اصول الشاشیؒ فرماتے ہیں کہ اسی اصول پر ہم کہتے ہیں کہ اگر کسی نے "واللہ لا اشرب الماء" کہا (بخدا میں پانی نہیں پیوں گا) اور کوئی نیت نہیں کی، تو یہ شخص پانی کے ادنیٰ قطرے کے پینے سے حانث ہوجائیگا کیونکہ پانی کا ادنیٰ قطرہ پانی کا فردِ حقیقی ہے جو بلا نیت بھی ثابت ہوجاتا ہے۔ اور اگر اس نے دنیا بھر کے تمام پانیوں کی نیت کی تو فردِ حکمی کی نیت کرنے کی وجہ سے اس کی یہ نیت صحیح اور معتبر ہوگی چنانچہ یہ شخص کبھی بھی حانث نہ ہوگا کیونکہ دنیا کے تمام پانیوں کا پینا اس کی وسعت میں نہ ہونے کی وجہ سے متعذر ہے اور جب ایسا کرنا متعذر ہے تو حانث ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوگا اور اگر اس نے ان دونوں کے درمیان کی کسی مقدار کی نیت کی مثلاً ایک پیالہ یا دو پیالے پینے کی نیت کی تو یہ نیت معتبر نہ ہوگی کیونکہ یہ مقدار پانی کا نہ فردِ حقیقی ہے اور نہ فردِ حکمی ہے۔ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ امر چونکہ نہ تکرار کا تقاضہ کرتا ہے اور نہ تکرار کا احتمال رکھتا ہے اس لئے ہم کہتے ہیں کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا "طلّقی نفسکِ" اور عورت نے کہا طلّقتُ اور شوہر نے کوئی نیت نہیں کی تو عورت پر ایک طلاق واقع ہوجائے گی۔ اور اگر شوہر نے تین طلاقوں کی نیت کی تو تین واقع ہوجائیں گی اور اگر دو کی نیت کی تو یہ نیت معتبر نہ ہوگی یعنی عورت پر دو طلاقیں واقع نہ ہوں گی بلکہ اس صورت میں بھی ایک ہی طلاق واقع ہوگی۔ اور اسی طرح اگر کسی نے دوسرے سے کہا "طلّقہا" تو اس کو یعنی میری بیوی کو طلاق دیدے تو یہ امر بلا نیت ایک طلاق کو شامل ہوگا یعنی اگر شوہر نے کوئی نیت نہ کی تو وکیل صرف ایک طلاق دینے کا مجاز ہوگا اور اگر اس نے تین کی نیت کی تو اس کی یہ نیت درست ہوگی اور اس کے نتیجہ میں وکیل تین طلاق دینے کا مجاز ہوگا اور اگر دو کی نیت کی تو یہ نیت صحیح نہ ہوگی کیونکہ دو طلاقیں، طلاق کا نہ فردِ حقیقی ہے اور نہ فردِ حکمی بلکہ عددِ محض ہے اور امر عدد کا احتمال نہیں رکھتا ہے لہٰذا عدد یعنی دو طلاقوں کی نیت کرنا درست نہ ہوگا۔ ہاں۔ اگر منکوحہ، باندی ہو تو دو کی نیت کرنا بھی درست ہوگا کیونکہ باندی کے حق میں دو طلاقیں اسی طرح کلِ جنس اور فردِ حکمی ہے جس طرح آزاد کے حق میں تین طلاقیں کلِ جنس اور فردِ حکمی ہے۔ اور پہلے گذر چکا ہے کہ فردِ حکمی کی نیت کرنا درست ہے لہٰذا باندی اگر منکوحہ ہو تو اس کے حق میں بھی دو کی نیت کرنا درست ہوگا۔ اور اگر آقا نے اپنے غلام سے کہا "تزوّج" (تو نکاح کرلے) تو یہ امر ایک عورت کے ساتھ نکاح کرنے پر واقع ہوگا۔

یعنی اگر آقا نے کوئی نیت نہ کی تو غلام صرف ایک عورت کے ساتھ نکاح کرنے کا مجاز ہوگا اور اگر آقا نے دو عورتوں کے ساتھ نکاح کرنے کی نیت کی تو اس کی یہ نیت درست ہوگی اور غلام دو عورتوں کے ساتھ نکاح کرنے کا مجاز ہوگا کیونکہ دو عورتوں سے نکاح کرنا غلام کے حق میں کل جنس اور فرد حکمی ہے جیسا کہ چار عورتوں سے نکاح کرنا آزاد کے حق میں کل جنس اور فرد حکمی ہے اور پہلے گذر چکا ہے کہ فرد حکمی کی نیت کرنا درست ہے لہٰذا غلام کے حق میں دو عورتوں کے ساتھ نکاح کرنے کی نیت کرنا بھی درست ہوگا چنانچہ یہ غلام دو عورتوں کے ساتھ نکاح کرنے کا مجاز ہوگا۔

وَلَا يَتَأَتّٰى عَلٰى هٰذَا فَصْلُ تَكْرَارِ الْعِبَادَاتِ فَإِنَّ ذٰلِكَ لَمْ يَثْبُتْ بِالْأَمْرِ بَلْ بِتَكْرَارِ أَسْبَابِهَا الَّتِيْ يَثْبُتُ بِهَا الْوُجُوْبُ وَالْأَمْرُ لِطَلَبِ أَدَاءِ مَا وَجَبَ فِي الذِّمَّةِ بِسَبَبٍ سَابِقٍ لَا لِإِثْبَاتِ أَصْلِ الْوُجُوْبِ وَهٰذَا بِمَنْزِلَةِ قَوْلِ الرَّجُلِ أَدِّ ثَمَنَ الْمَبِيْعِ وَأَدِّ نَفَقَةَ الزَّوْجَةِ فَإِذَا وَجَبَتِ الْعِبَادَةُ بِسَبَبِهَا فَتَوَجَّهَ الْأَمْرُ لِأَدَاءِ مَا وَجَبَ مِنْهَا عَلَيْهِ ثُمَّ الْأَمْرُ لَمَّا كَانَ يَتَنَاوَلُ الْجِنْسَ يَتَنَاوَلُ جِنْسَ مَا وَجَبَ عَلَيْهِ وَمِثَالُهُ مَا يُقَالُ إِنَّ الْوَاجِبَ فِيْ وَقْتِ الظُّهْرِ هُوَ الظُّهْرُ فَتَوَجَّهَ الْأَمْرُ لِأَدَاءِ ذٰلِكَ الْوَاجِبِ ثُمَّ إِذَا تَكَرَّرَ الْوَقْتُ تَكَرَّرَ الْوَاجِبُ فَيَتَنَاوَلُ الْأَمْرُ ذٰلِكَ الْوَاجِبَ الْآخَرَ ضَرُوْرَةَ تَنَاوُلِهِ كُلَّ الْجِنْسِ الْوَاجِبِ عَلَيْهِ صَوْمًا كَانَ أَوْ صَلٰوةً فَكَانَ تَكْرَارُ الْعِبَادَةِ الْمُتَكَرِّرَةِ بِهٰذَا الطَّرِيْقِ لَا بِطَرِيْقِ أَنَّ الْأَمْرَ يَقْتَضِي التَّكْرَارَ

ترجمہ اور اس پر تکرار عبادات کے مسئلہ (کا اعتراض) وارد نہ ہوگا کیونکہ یہ تکرار امر سے ثابت نہیں ہوتا ہے بلکہ عبادات کے اُن اسباب کے تکرار سے ثابت ہوتا ہے جن سے وجوب ثابت ہوتا ہے اور امر اس چیز کی اداء کو طلب کرنے کے لئے ہے جو سبب سابق سے ذمہ میں واجب ہوا ہے نہ کہ اصل وجوب کو ثابت کرنے کے لئے۔ اور یہ اس آدمی کے قول کے مرتبہ میں ہے (جس نے کہا) بیع کا ثمن ادا کر۔ اور بیوی کا نفقہ ادا کر۔ پس جب سبب عبادت سے عبادت واجب ہوگئی تو امر اس عبادت کو ادا کرنے کے لئے متوجہ ہوگا جو عبادت اس پر واجب ہوئی ہے پھر امر چونکہ جنس کو شامل ہوتا ہے (اس لئے) اُس کی جنس کو شامل ہوگا جو اس پر واجب ہوا ہے اور اس کی مثال وہ ہے جو کہا جاتا ہے کہ ظہر کے وقت میں ظہر واجب ہے پس امر اُس واجب کو ادا کرنے کے لئے متوجہ ہوگا پھر جب وقت مکرر ہوگا تو واجب مکرر ہوگا پس امر اُس واجب آخر کو شامل ہوگا اس کے اُس کل جنس کو شامل ہونے کی وجہ سے جو اس پر واجب ہے روزہ ہو یا نماز پس عبادت متکررہ کا تکرار اس طریقہ پر ہے نہ کہ اس طریقہ پر کہ امر تکرار کا تقاضہ کرتا ہے۔

تشریح ولا یتاتی علیٰ ھٰذا الخ سے مصنفؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ

آپ کا یہ کہنا کہ امر نہ تکرار کا تقاضہ کرتا ہے اور نہ تکرار کا احتمال رکھتا ہے غلط ہے اس لئے کہ اقیموا الصلوٰۃ امر کا صیغہ ہے اور اس کی وجہ سے روزآنہ پانچ نمازوں کا پڑھنا واجب ہے اور زندگی بھر کے لئے واجب ہے اگر امر کا صیغہ تکرار کا تقاضہ نہ کرتا تو اقیموا الصلوٰۃ کی وجہ سے صرف ایک نماز واجب ہوتی ہر روز ایک دن میں پانچ نمازیں واجب نہ ہوتیں۔ اسی طرح آتوا الزکوٰۃ امر کا صیغہ ہے مگر اس کے باوجود زکوٰۃ ہر سال واجب ہوتی ہے۔ اسی طرح "مَن شھد منکم الشھر فلیصمہ" میں فلیصمہ امر کا صیغہ ہے لیکن روزہ ہر سال واجب ہوتا ہے۔ ان مثالوں سے معلوم ہوتا ہے کہ امر تکرار کا تقاضہ کرتا ہے اور جب ایسا ہے تو یہ کہنا کہ امر تکرار کا تقاضہ نہیں کرتا ہے غلط ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ نماز، روزہ اور زکوٰۃ وغیرہ عبادات میں جو تکرار پیدا ہوا ہے وہ امر کی وجہ سے پیدا نہیں ہوا بلکہ اسباب کی وجہ سے پیدا ہوا ہے یعنی نماز کا سبب وقت، زکوٰۃ کا سبب نصاب اور روزہ کا سبب شہود شہر رمضان چونکہ مکرر ہوتا ہے اس لئے ان کے مسببات (نماز، روزہ، زکوٰۃ) بھی مکرر ہوں گے۔ اور حج کا سبب بیت اللہ چونکہ مکرر نہیں ہے اس لئے حج کا فریضہ بھی مکرر نہیں ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ وجوب دو ہیں ایک نفس وجوب، دوم وجوبِ ادا۔ نفس وجوب تو سبب سے ثابت ہوتا ہے اور وجوب ادا، امر سے ثابت ہوتا ہے جیسے مبیع کے ثمن کا نفس وجوب تو عقدِ بیع سے ثابت ہوتا ہے لیکن اس کا وجوبِ ادا، امر یعنی بائع کے قول اَدِّ ثمن المبیع سے ثابت ہوگا اور جس طرح بیوی کے نفقہ کا نفس وجوب تو عقدِ نکاح سے ثابت ہوگا لیکن اس کا وجوب ادا، امر یعنی قاضی کے قول "اَدِّ نفقۃ الزوجۃ" سے ثابت ہوگا۔ پس عبادات کا نفس وجوب تو ان کے اسباب یعنی اوقات سے ثابت ہوگا اور ان کا وجوبِ ادا، امر سے ثابت ہوگا۔ اسی کو مصنفؒ نے اپنی زبان میں اس طرح کہا ہے کہ "تکرارِ عبادات امر سے ثابت نہیں ہوگا بلکہ عبادات کے ان اسباب سے ثابت ہوگا جن اسباب سے نفس وجوب ثابت ہوتا ہے اور رہا امر تو وہ اُس عبادت کی ادائیگی کو طلب کرنے کے لئے ہے جو عبادت سبب سابق کی وجہ سے ذمہ میں واجب ہے، اصل وجوب اور نفس وجوب کو ثابت کرنے کے لئے امر نہیں ہے۔" الحاصل عبادت اپنے سبب کی وجہ سے واجب ہوتی ہے پھر مَاوَجَبَ کو ادا کرنے کے لئے مامور کی طرف امر متوجہ ہوتا ہے۔ اور سببِ عبادت چونکہ مکرر ہے اس لئے عبادت کا وجوب بھی مکرر ہوگا یعنی عبادات میں تکرار ان کے اسباب کی وجہ سے پیدا ہوا ہے نہ کہ امر کی وجہ سے۔ لہٰذا امر کا مقتضیٔ تکرار نہ ہونا ثابت ہوگیا۔ لیکن اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ سبب کے تکرار کی وجہ سے عبادات کا نفس وجوب مکرر ہوتا ہے نہ کہ وجوبِ ادا، اور ہمارا سوال وجوبِ ادا کے تکرار میں ہے، یعنی ہمارا سوال یہ ہے کہ وجوبِ ادا میں تکرار امر کی وجہ سے ہوا ہے اور جب ایسا ہے تو امر کا مقتضیٔ تکرار ہونا ثابت ہوگیا اور جب یہ ثابت ہوگیا تو آپ کا یہ کہنا غلط ہوگیا کہ امر تکرار کا تقاضہ نہیں کرتا ہے۔ مصنفِ اصول الشاشیؒ نے ثم الامر سے اسی اعتراض کا جواب دیا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ امر کے ذریعہ جس فعل کا حکم دیا گیا ہے امر اُس فعل مامور بہ کی جنس کو شامل ہے۔

اور پہلے گذر چکا ہے کہ جنس، اطلاق اور عدم نیت کے وقت ادنیٰ (فرد حقیقی) کو شامل ہوتا ہے لیکن احتمال رکھتا ہے کلِ جنس (فرد حکمی) کا بھی۔ اور اس کی مثال یوں سمجھئے کہ مثلاً ظہر کے وقت میں سبب یعنی وقتِ ظہر کی وجہ سے ظہر کی نماز واجب ہے پھر اس ظہر کی ادا، کو طلب کرنے کے لئے اللہ کی طرف سے امر متوجہ ہوا، پھر جب ظہر کا وقت مکرر

ہوا تو واجب یعنی ظہر کی نماز بھی مکرر ہو گئی پس کل گذشتہ کا امر اُس واجب آخر یعنی کل آئندہ کی ظہر کو اور اس کے بعد کی ظہر کی نمازوں کو اس لئے شامل نہیں ہوگا کہ امر تکرار کا تقاضہ کرتا ہے بلکہ اس لئے شامل ہوگا کہ زندگی بھر کی تمام ظہر کی نمازیں جنس مامور بہ کا فرد حکمی ہے اور جنس فرد حکمی کا احتمال رکھتی ہے اور نیت اور ارادہ سے لفظ کا محتمل ثابت ہو جاتا ہے لہٰذا ایک امر سے زندگی بھر کی تمام نمازوں کا ادا کرنا واجب ہو گا، اسی طرح ایک امر سے زندگی بھر کے تمام روزوں کا ادا کرنا واجب ہو گا۔

صاحب نورالانوار نے اس کا جواب دوسرا دیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ ہر سبب کے وجود کے وقت اللہ تعالیٰ کی طرف سے امر تقدیراً مکرر ہوتا ہے یعنی جب بھی نماز کا وقت آتا ہے تو اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں "صلّوا" نماز پڑھو۔ اور جب زکوٰۃ کا وقت آتا ہے تو اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں "آتوا الزکوٰۃ" زکوٰۃ ادا کرو۔ پس جب ہر سبب کے وقت اللہ کی طرف سے تقدیراً عبادات کا امر ہوتا ہے تو عبادات کی ادائیگی میں تکرار ان نئے نئے اوامر کی وجہ سے ہوگا یعنی ایک امر سے ایک ہی نماز کا ادا کرنا واجب ہوگا مگر چونکہ ہر روز ہر نماز کے وقت اللہ کی طرف سے امر ہوتا ہے اس لئے ہر روز ہر وقت کی نماز کا ادا کرنا واجب ہوگا۔ یہی حال روزے اور زکوٰۃ کا ہے۔ اور جب ایسا ہے تو یہ کہنا بجا اور درست ہوگا کہ امر تکرار کا تقاضہ نہیں کرتا ہے۔

فصل اَلْمَامُوْرُ بِہٖ نَوْعَانِ مُطْلَقٌ عَنِ الْوَقْتِ وَمُقَیَّدٌ بِہٖ وَحُکْمُ الْمُطْلَقِ اَنْ یَّکُوْنَ الْاَدَاءُ وَاجِبًا عَلَی التَّرَاخِیْ بِشَرْطِ اَنْ لَّا یَفُوْتَہٗ فِی الْعُمُرِ وَعَلٰی ھٰذَا قَالَ مُحَمَّدٌ فِی الْجَامِعِ لَوْ نَذَرَ اَنْ یَّعْتَکِفَ شَہْرًا لَہٗ اَنْ یَّعْتَکِفَ اَیَّ شَہْرٍ شَاءَ وَ لَوْ نَذَرَ اَنْ یَّصُوْمَ شَہْرًا لَہٗ اَنْ یَّصُوْمَ اَیَّ شَہْرٍ شَاءَ وَفِی الزَّکوٰۃِ وَصَدَقَۃِ الْفِطْرِ وَالْعُشْرِ اَلْمَذْھَبُ الْمَعْلُوْمُ اَنَّہٗ لَا یَصِیْرُ بِالتَّاخِیْرِ مُفَرِّطًا فَاِنَّہٗ لَوْ ھَلَکَ النِّصَابُ سَقَطَ الْوَاجِبُ وَالْحَانِثُ اِذَا ذَھَبَ مَالُہٗ وَصَارَ فَقِیْرًا کَفَّرَ بِالصَّوْمِ

ترجمہ مامور بہ کی دو قسمیں ہیں مطلق عن الوقت اور مقید بالوقت۔ اور مامور بہ مطلق عن الوقت کا حکم یہ ہے کہ ادا تراخی کے ساتھ واجب ہو اس شرط کے ساتھ کہ وہ زندگی میں اس سے فوت نہ ہو جائے اور اس حکم پر مبنی کر کے امام محمدؒ نے جامع کبیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی نے ایک ماہ کے اعتکاف کی نذر کی تو اس کے لئے اجازت ہے کہ وہ جس ماہ چاہے اعتکاف کرے۔ اور اگر ایک ماہ کے روزوں کی نذر کی تو اس کے لئے جائز ہے کہ وہ جس ماہ چاہے روزے رکھے۔ اور زکوٰۃ، صدقۃ الفطر اور عشر میں مذہب معلوم یہ ہے کہ وہ تاخیر کی وجہ سے گنہگار نہ ہوگا اس لئے کہ اگر نصاب ہلاک ہو جائے تو واجب ساقط ہو جائے گا اور حانث جب اس کا مال ہلاک ہو جائے اور وہ فقیر ہو جائے تو وہ روزے کے ذریعہ کفارہ دیگا۔

تشریح اس فصل میں مصنف اصول الشاشیؒ نے مامور بہ کی تعلیم بیان کی ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ مامور بہ کی دو قسمیں

ہیں (۱) مامور بہ مطلق عن الوقت (۲) مامور بہ مقید بالوقت۔ مامور بہ مطلق عن الوقت سے مراد یہ ہے کہ شریعت نے مامور بہ کو ادا کرنے کے لئے کوئی وقت مقرر نہ کیا ہو جیسے زکوٰۃ، صدقۃ الفطر، عشر وغیرہ کہ ان کو ادا کرنے کے لئے شریعت نے کوئی وقت مقرر نہیں کیا ہے۔ اور مامور بہ مقید بالوقت سے مراد یہ ہے کہ شریعت نے مامور بہ کو ادا کرنے کے لئے کوئی وقت مقرر کیا ہو جیسے نماز اور رمضان کا روزہ کہ ان کو ادا کرنے کے لئے شریعت نے وقت مقرر کیا ہے۔ مامور بہ مطلق عن الوقت کا حکم یہ ہے کہ مامور بہ کا ادا کرنا علی التراخی واجب ہو اس شرط کے ساتھ کہ مرنے سے پہلے پہلے ادا کر لیا جائے زندگی میں فوت نہ ہو یعنی زندگی میں جب بھی ادا کریگا وہ ادا ہی ہوگا قضا نہ ہوگا اور تاخیر کی وجہ سے گنہگار نہ ہوگا۔ ہاں۔ اگر زندگی بھر ادا نہ کرسکا اور مرگیا تو یقیناً گنہگار ہوگا۔ یہ خیال رہے کہ یہ جمہور احناف کا مذہب ہے ورنہ احناف میں امام ابو یوسفؒ اور امام کرخیؒ علی الفور وجوب کے قائل ہیں چنانچہ یہ دونوں حضرات تاخیر کرنے والے کو گنہگار قرار دیتے ہیں، جمہور احناف گنہگار قرار نہیں دیتے۔

مامور بہ مطلق عن الوقت کے اسی حکم کی بنا پر امام محمدؒ نے جامع کبیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی آدمی نے یہ نذر کی کہ میں ایک مہینہ اعتکاف کروں گا تو اس کے لئے اس کی اجازت ہوگی کہ وہ جب چاہے جس ماہ کا چاہے اعتکاف کرے اور اگر ایک ماہ کے روزوں کی نذر کی تو اس کے لئے اس کی اجازت ہوگی کہ وہ جس ماہ کے چاہے روزے رکھے۔

فاضل مصنفؒ فرماتے ہیں کہ زکوٰۃ، صدقۃ الفطر اور عشر کے بارے میں معلوم اور معروف مذہب یہ ہے کہ مکلف ان کی ادائیگی میں تاخیر کرنے کی وجہ سے گنہگار نہیں ہوگا یعنی اگر کسی مکلف نے حولانِ حول کے بعد زکوٰۃ ادا نہ کی اور یوم عید میں فطرہ ادا نہ کیا اور زمین کی پیداوار حاصل ہونے کے بعد عشر ادا نہ کیا بلکہ ان کی ادائیگی میں تاخیر کی تو اس تاخیر کی وجہ سے یہ شخص گنہگار نہ ہوگا کیونکہ زکوٰۃ کا امر "اٰتوا الزکٰوۃ" اور صدقۃ الفطر کا امر "ادوا عن کل حر وعبد" اور عشر کا امر "ما سقتہ السماء ففیہ العشر" ہر ایک مطلق عن الوقت ہے اور مطلق عن الوقت کا حکم پہلے بیان کیا جاچکا ہے کہ وجوب علی التراخی ہے وجوب علی الفور نہیں ہے۔ یعنی مامور بہ مطلق عن الوقت کی ادائیگی کو مؤخر کرنا جائز ہے اور جب ان کی ادائیگی کو مؤخر کرنا جائز ہے تو تاخیر کی وجہ سے یہ شخص گنہگار نہ ہوگا۔ اس کی دلیل بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اگر حولانِ حول کے بعد زکوٰۃ ادا کرنے سے پہلے مال نصاب ہلاک ہوگیا تو واجب یعنی زکوٰۃ ذمہ سے ساقط ہوجائے گی کیونکہ یہ شخص ادا زکوٰۃ کو مؤخر کرنے کی وجہ سے کوتاہی کرنے والا نہیں ہے۔ اور کوتاہی کرنیوالا اس لئے نہیں ہے کہ شریعت نے ادا زکوٰۃ کو مؤخر کرنے کی اجازت دی ہے۔ اسی طرح اگر زمین کی ساری پیداوار ہلاک ہوگئی اور زمین کا مالک عشر ادا نہیں کرسکا تو عشر اس کے ذمہ سے ساقط ہوجائے گا۔ ہاں۔ اگر کسی مالکِ نصاب آدمی نے عید کے دن صدقۃ الفطر ادا نہیں کیا اور اس کا مال ہلاک ہوگیا یہاں تک کہ یہ شخص غنی نہ رہا تو صدقۃ الفطر اس کے ذمہ سے ساقط نہ ہوگا۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ قدرت کی دو قسمیں ہیں (۱) قدرتِ ممکنہ (۲) قدرتِ میسرہ۔ قدرتِ ممکنہ وہ ادنیٰ درجہ کی قدرت ہے جس کے ذریعہ مکلف واجب کو ادا کرنے پر قادر ہوجاتا ہے اور قدرتِ میسرہ وہ قدرت کہلاتی ہے جو مکلف پر مامور بہ کے ادا کرنے کو آسان اور سہل کردیتی ہے۔ زکوٰۃ اور عشر کے وجوبِ ادا

کے لئے قدرتِ میسرہ شرط ہے اس طور پر کہ نصاب کے مالک ہونے کے بعد مال کے نامی ہونے اور حولانِ حول کی شرط لگانا یسر اور آسانی پیدا کرتا ہے ورنہ نفسِ قدرت یعنی قدرتِ ممکنہ تو محض نصاب کے مالک ہونے سے ثابت ہو جاتی ہے۔ اسی طرح عشر میں نفسِ قدرت اور قدرتِ ممکنہ تو نفس زراعت سے حاصل ہو جاتی ہے لیکن نو حصوں کا مالکِ زمین کے پاس باقی رہنے کی شرط لگانا یہ یسر اور آسانی کی علامت ہے۔ اور صدقۃ الفطر واجب کرنے کے لئے چونکہ نہ حولانِ حول شرط ہے اور نہ مال کا نامی ہونا شرط ہے بلکہ عید کی صبح صادق سے پہلے صرف مالکِ نصاب ہونا کافی ہے اس لئے صدقۃ الفطر واجب ہونے کے لئے قدرتِ ممکنہ شرط ہوگی قدرتِ میسرہ شرط نہ ہوگی۔ الحاصل زکوٰۃ اور عشر کی ادائیگی کے لئے قدرت میسرہ شرط ہے اور صدقۃ الفطر کی ادائیگی کے لئے قدرت ممکنہ شرط ہے قدرت میسرہ شرط نہیں ہے۔ اور بقول صاحب نور الانوار قدرتِ میسرہ کا دوام واجب کے دوام کے لئے شرط ہے یعنی جب تک قدرتِ میسرہ باقی رہے گی واجب بھی باقی رہے گا اور جب قدرتِ میسرہ ختم ہو جائے گی تو واجب بھی ختم ہو جائے گا۔ اس کے برخلاف قدرت ممکنہ کہ اس کا دوام واجب کے دوام کے لئے شرط نہیں ہے یعنی جو چیز قدرتِ ممکنہ کی وجہ سے واجب ہوگی اس کی بقاء قدرت ممکنہ کی بقاء پر موقوف نہیں ہوگی بلکہ قدرتِ ممکنہ کے فوت ہونے کے باوجود واجب باقی رہے گا جیسا کہ نکاح کی بقاء شہود نکاح کی بقاء پر موقوف نہیں ہے، چنانچہ شہودِ نکاح کے مرنے کے بعد بھی نکاح باقی رہتا ہے ختم نہیں ہوتا۔

الحاصل جب دوام واجب اور بقاء واجب کے لئے قدرتِ میسرہ کا دوام اور بقاء شرط ہے اور قدرتِ ممکنہ کا دوام اور بقاء شرط نہیں ہے تو زکوٰۃ اور عشر جن کے وجوب اداء کے لئے قدرتِ میسرہ شرط ہے اِس قدرت میسرہ کے فوت ہونے کے بعد زکوٰۃ اور عشر کا اداء کرنا واجب نہ رہے گا اور صدقۃ الفطر جس کے وجوبِ اداء کے لئے قدرتِ ممکنہ شرط ہے اس قدرتِ ممکنہ کے فوت ہونے سے صدقۃ الفطر کا اداء کرنا واجب رہے گا ذمہ سے ساقط نہ ہوگا۔ اسی فرق کی وجہ سے خادم نے اوپر عرض کیا ہے کہ مالِ نصاب کے ہلاک ہونے سے زکوٰۃ مکلف کے ذمہ سے ساقط ہو جائے گی اور زمین کی پیداوار ہلاک ہونے سے عشر مکلف کے ذمہ سے ساقط ہو جائیگا لیکن مالِ نصاب کے ہلاک ہونے اور غناء کے ختم ہو جانے سے صدقۃ الفطر مکلف کے ذمہ سے ساقط نہ ہوگا۔

اصول الشاشی کی عبارت لو ھلك النصاب سقط الواجب کے اطلاق سے ایسا لگتا ہے کہ نصاب کے ہلاک ہونے سے واجب کے ساقط ہونے کا حکم زکوٰۃ، صدقۃ الفطر اور عشر تینوں کو عام ہے جیسا کہ خادم کی ذکر کردہ تشریح سے واضح ہو گیا۔ بعض حضرات نے بہت کھینچ کھانچ کر اس کا جواب دیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ واجب سے مطلق واجب مراد نہیں ہے بلکہ "الواجب" کا الف لام عہدِ خارجی ہے اور اس سے مراد زکوٰۃ اور عشر ہے اور نصاب سے مراد نصابِ زکوٰۃ اور زمین کی پیداوار ہے اور مطلب یہ ہے کہ نصابِ زکوٰۃ کے ہلاک ہونے سے زکوٰۃ اور پیداوار کے ہلاک ہونے سے عشر ساقط ہو جائے گا۔

خلاصہ یہ کہ مصنفؒ نے اس عبارت میں صدقۃ الفطر سے تعرض نہیں کیا ہے بلکہ صرف زکوٰۃ اور عشر سے تعرض کیا ہے۔ اور جب ایسا ہے تو عبارت پر کوئی اعتراض وارد نہ ہوگا۔

والحانث اذا ذھب الخ سے مصنفؒ نے مامور بہ مطلق کے حکم پر متفرع کرتے ہوئے ایک مسئلہ اور بیان فرمایا ہے۔ مسئلہ یہ ہے کہ قسم کو توڑنے والا اولاً کفارۂ مالیہ کا مامور ہے اگر کفارۂ مالیہ پر قادر نہ ہو تو روزہ کا مامور ہے چنانچہ باری عزاسمہ کا ارشاد ہے فکفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام یعنی حانث فی الیمین کا کفارہ دس مساکین کو اوسط درجہ کا کھانا یا کپڑا دینا ہے یا غلام آزاد کرنا ہے اس پر اگر قادر نہ ہو تو تین دن کے روزے رکھنا ہے۔ اس آیت میں کفارۂ مالیہ کا امر مطلق عن الوقت ہے لہذا حانث ہونے کے بعد وجدانِ مال کے باوجود اگر کفارۂ مالیہ ادا کرنے میں تاخیر کی تو یہ شخص گنہگار نہ ہوگا اور اس کے بعد اگر مال ضائع ہوگیا اور یہ شخص فقیر ہوگیا تو روزے سے کفارہ ادا کرے گا اور یہ روزوں سے کفارہ ادا کرنا درست ہوگا کیونکہ مامور بہ مطلق عن الوقت ہے تاخیر کی وجہ سے یہ شخص مفرط اور گنہگار شمار نہیں ہوتا ہے۔ لہذا کفارہ ادا کرنے کے وقت کی حالت کا اعتبار کرتے ہوئے روزوں سے کفارہ ادا کرنا کافی ہوگا۔

> وَعَلٰی هٰذَا لَا يَجُوْزُ قَضَاءُ الصَّلٰوةِ فِى الْاَوْقَاتِ الْمَكْرُوْهَةِ لِاَنَّهٗ لَمَّا وَجَبَ مُطْلَقًا وَجَبَ كَامِلًا فَلَا يَخْرُجُ عَنِ الْعُهْدَةِ بِاَدَاءِ النَّاقِصِ فَيَجُوْزُ الْعَصْرُ عِنْدَ الْاِحْمِرَارِ اَدَاءً وَلَا يَجُوْزُ قَضَاءً۔

ترجمہ اور اسی پر اوقاتِ مکروہہ میں نماز کی قضاء کرنا جائز نہیں ہے اس لئے کہ جب قضاء مطلقاً واجب ہوئی تو کامل واجب ہوگی پس ناقص ادا کر کے ذمہ داری سے نہیں نکلے گا لہذا احمرارِ شمس کے وقت عصر اداءً جائز ہوگی قضاءً جائز نہ ہوگی۔

تشریح مصنفؒ فرماتے ہیں کہ مامور بہ مطلق عن الوقت کو مؤخر کرنا چونکہ جائز ہے جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا ہے اس لئے ہم کہتے ہیں کہ اوقاتِ مکروہہ (طلوع، غروب، نصف النہار کے وقت) میں نماز کی قضاء کرنا جائز نہیں ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ نماز جب وقت میں ادا نہ کی گئی ہو تو وہ نماز قضاء ہو جاتی ہے اور قضاء کا شریعت نے کوئی وقت مقرر نہیں کیا ہے لہذا قضاء نماز مطلق عن الوقت ہوگی۔ قضاء نماز جو مطلق عن الوقت ہے اس کے وجوب کا سبب نماز کا پورا وقت ہے اور نماز کا پورا وقت، وقتِ کامل ہے اور سببِ کامل سے شئی کامل واجب ہوتی ہے نہ کہ ناقص لہذا قضاء نماز کامل واجب ہوگی اور واجب کامل، ناقص طریقہ پر ادا کرنے سے ادا نہیں ہوتا ہے۔ لہذا وقتِ مکروہ جو ناقص وقت ہے اس میں قضاء نماز پڑھنا جائز نہ ہوگا کیونکہ اوقاتِ مکروہہ میں نماز ناقص طریقہ پر ادا ہوتی ہے نہ کہ کامل طریقہ پر۔ اسی بات کو مصنفؒ نے مختصر طریقہ پر یوں فرمایا ہے کہ قضاء چونکہ مطلقاً واجب ہوئی ہے اس لئے کامل واجب ہوگی۔ اور جب ایسا ہے تو مکلف ناقص طریقہ پر ادا کر کے ذمہ داری سے نہیں نکلیگا۔ اسی پر متفرع کرتے ہوئے فاضل مصنفؒ نے کہا ہے کہ احمرارِ شمس کے وقت یعنی غروب کے وقت عصر کی نماز اداءً تو جائز

ہوگی قضاؤ جائز نہ ہوگی۔ یعنی آج کی عصر تو جائز ہوگی لیکن کل گذشتہ کی عصر کی قضاء کرنا جائز نہ ہوگا۔ اداء تو اس لئے جائز ہوگی کہ احمرارِ شمس کے وقت جب عصر کو اداء کرنا شروع کریگا تو اس کے وجوب کا سبب وہ وقت ہوگا جو اُس سے متصل ہے اور وہ وقت یعنی احمرارِ شمس اور تغیرِ شمس کا وقت ، وقتِ مکروہ اور وقتِ ناقص ہے پس سبب ناقص کی وجہ سے آج کی عصر بھی ناقص واجب ہوگی ۔ اور جب ایسا ہے تو اس نے واجب ناقص کو ناقص طریقہ پر اداء کیا اور واجب ناقص ، ناقص طریقہ پر اداء کرنے سے چونکہ اداء ہوجاتا ہے اس لئے آج کی عصر احمرارِ شمس اور غروبِ شمس کے وقت اداء کرنے سے اداء ہو جائے گی ۔ اور قضاء اس لئے جائز نہ ہوگی کہ جب پورے وقت میں عصر کو اداء نہیں کیا گیا تو اس عصر کے وجوب کا سبب پورا وقتِ عصر ہوگا اور پورا وقتِ عصر ، وقتِ کامل ہے لہذا یہ عصر کامل واجب ہوگی ۔ اب جب یہ شخص اس نمازِ عصر کو اگلے دن غروب کے وقت اداء کریگا تو یہ نماز ناقص طریقہ پر اداء ہوگی۔ اور ہم پہلے بیان کرچکے ہیں کہ واجب کامل ، ناقص طریقہ پر اداء کرنے سے اداء نہیں ہوتا ہے لہذا کل گذشتہ کی عصر آج غروب کے وقت اداء کرنے سے اداء نہ ہوگی ۔

وَعَنِ الْكَرْخِيِّ اَنَّ مُوْجَبَ الْاَمْرِ الْمُطْلَقِ الْوُجُوْبُ عَلَى الْفَوْرِ وَالْخِلَافُ مَعَهٗ فِي الْوُجُوْبِ وَلَا خِلَافَ فِيْ اَنَّ الْمُسَارَعَةَ اِلَى الْاِيْتِمَارِ مَنْدُوْبٌ اِلَيْهَا ۔

ترجمہ اور امام کرخیؒ سے مروی ہے کہ امرِ مطلق کا موجَب وجوب علی الفور ہے اور امام کرخیؒ کے ساتھ اختلاف وجوب میں ہے اور اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ تعمیل کی طرف جلدی کرنا مستحب ہے ۔

تشریح مامور بہ مطلق عن الوقت کا حکم جمہور احناف کے نزدیک وجوب علی التراخی ہے جیساکہ تفصیل بیان کی جاچکی ہے لیکن امام کرخیؒ کے نزدیک وجوب علی الفور ہے یعنی اداء کرنے میں جلدی کرنا واجب ہے چنانچہ اگر اول اوقاتِ امکان سے اداء کو مؤخر کیا گیا تو مکلف گنہگار ہوگا ، اگرچہ موقوفاً گنہگار ہوگا ۔ موقوفاً کا مطلب یہ ہے کہ اگر بعد میں اداء کرلیا گیا تو گناہ مرتفع ہوجائے گا ۔ مصنف کتاب کہتے ہیں کہ جمہور احناف اور امام کرخیؒ کا اختلاف اس میں ہے کہ مامور بہ کو علی الفور اداء کرنا واجب ہے یا علی التراخی اداء کرنا واجب ہے ، اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ مامور بہ کو جلد اداء کرنا مستحب ہے یعنی اس بات پر تمام احناف متفق ہیں کہ مامور بہ کو اداء کرنے میں جلدی کرنا مستحب ہے ۔

وَاَمَّا الْمُوَقَّتُ فَنَوْعَانِ نَوْعٌ يَكُوْنُ الْوَقْتُ ظَرْفًا لِلْفِعْلِ حَتّٰى لَا يُشْتَرَطُ اِسْتِيْعَابُ كُلِّ الْوَقْتِ بِالْفِعْلِ كَالصَّلٰوةِ وَمِنْ حُكْمِ هٰذَا النَّوْعِ اَنَّ وُجُوْبَ الْفِعْلِ فِيْهِ لَا يُنَافِيْ وُجُوْبَ فِعْلٍ اٰخَرَ فِيْهِ مِنْ جِنْسِهٖ حَتّٰى لَوْ نَذَرَ اَنْ يُّصَلِّيَ كَذَا وَكَذَا رَكْعَةً فِيْ وَقْتِ الظُّهْرِ لَزِمَهٗ وَمِنْ حُكْمِهٖ اَنَّ وُجُوْبَ الصَّلٰوةِ فِيْهِ

لَا يُنَافِیْ صِحَّةَ صَلٰوةٍ اُخْرٰی فِیْهِ حَتّٰی لَوْ شَغَلَ جَمِیْعَ وَقْتِ الظُّهْرِ لِغَیْرِ الظُّهْرِ یَجُوْزُ وَمِنْ حُکْمِهٖ اَنَّهٗ لَا یَتَأَدّٰی الْمَاْمُوْرُ بِهٖ اِلَّا بِنِیَّةٍ مُعَیَّنَةٍ لِاَنَّ غَیْرَهٗ لَمَّا کَانَ مَشْرُوْعًا فِی الْوَقْتِ لَا یَتَعَیَّنُ هُوَ بِالْفِعْلِ وَاِنْ ضَاقَ الْوَقْتُ لِاَنَّ اِعْتِبَارَ النِّیَّةِ بِاِعْتِبَارِ الْمُزَاحِمِ وَقَدْ بَقِیَتِ الْمُزَاحَمَةُ عِنْدَ ضِیْقِ الْوَقْتِ ۔

ترجمہ بہرحال موقت تو اس کی دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم یہ کہ وقت فعل کے لئے ظرف ہوتا ہے یہاں تک کہ فعل کے ساتھ پورے وقت کا استیعاب شرط نہیں ہے جیسے نماز۔ اور اس قسم کا ایک حکم یہ ہے کہ وقت میں فعل کا واجب ہونا اُس وقت میں اُسی جنس کے دوسرے فعل کے وجوب کے منافی نہیں ہے حتیٰ کہ اگر کسی نے ظہر کے وقت میں چند رکعات پڑھنے کی نذر کی تو وہ رکعات اس پر لازم ہو جائیں گی۔ اور اس کا ایک حکم یہ ہے کہ وقت میں نماز کا واجب ہونا اُس وقت میں دوسری نماز کے صحیح ہونے کے منافی نہیں ہے حتیٰ کہ اگر کسی نے پورے وقتِ ظہر کو غیر ظہر میں مشغول کر دیا تو جائز ہوگا اور اس کا ایک حکم یہ ہے کہ مامور بہ ادا نہیں ہوگا مگر نیتِ معینہ کے ساتھ کیونکہ غیر مامور بہ جب وقت میں مشروع ہے، تو وہ فعل کے ساتھ متعین نہ ہوگا اگرچہ وقت تنگ ہو اس لئے کہ نیت کا اعتبار مزاحم کی وجہ سے ہوتا ہے اور مزاحمت تنگیِ وقت کی موجودگی میں بھی باقی رہتی ہے۔

تشریح مصنفِ اصول الشاشیؒ فرماتے ہیں کہ مامور بہ موقت کی دو قسمیں ہیں ایک تو یہ کہ "وقت" فعل یعنی مامور بہ کو ادا کرنے کے لئے ظرف ہو، ظرف لغت میں عام ہے۔ چنانچہ ظرف اُس ظرف کو بھی شامل ہے جو مظروف سے بچ جائے اور اس ظرف کو بھی شامل ہے جو مظروف سے نہ بچے لیکن اہلِ اصول کی اصطلاح میں لفظ ظرف اس ظرف کے ساتھ خاص ہے جو مظروف سے بچ جائے جیسے نماز کا وقت کہ سنت کے مطابق نماز ادا کرنے کے باوجود وقت بچ جاتا ہے اور وہ ظرف جو مظروف سے نہیں بچتا اور نہ مظروف اس سے بچتا ہے تو اس کو معیار کہا جاتا ہے جیسے روزہ کا وقت کہ وہ روزے کے لئے معیار ہے نہ وقت روزے سے فاضل ہوتا ہے اور نہ روزہ وقت سے فاضل ہوتا ہے اس جگہ ظرف سے وہی مراد ہے جو اہلِ اصول کی اصطلاح میں ظرف کہلاتا ہے یہی وجہ ہے کہ فعل مامور بہ مثلاً فرض نماز کے ساتھ پورے وقت کو گھیرنا شرط نہیں ہے، یعنی فرض نماز کے پورے وقت کو اُس نماز کے ساتھ اس طرح مصروف کرنا شرط نہیں ہے کہ وقت کا کوئی حصہ فارغ نہ رہے۔ فاضل مصنف نے اس نوع کے تین حکم بیان کئے ہیں۔ پہلا حکم یہ ہے کہ وقت میں فعل کا واجب ہونا اس کے منافی نہیں ہے کہ اُس وقت میں اسی جنس کا کوئی دوسرا فعل واجب نہ ہو یعنی ایسا ہو سکتا ہے کہ ایک وقت میں ایک فعل واجب ہو مگر اس کے باوجود اُس میں دوسرا فعل واجب کیا جا سکتا ہے مثلاً ظہر کے وقت میں ظہر کی نماز واجب اور فرض ہے لیکن اگر کسی نے اس میں ظہر کے علاوہ چند رکعتیں اور پڑھنے کی نذر کی تو اِس نذر کرنے والے پر وہ چند رکعتیں بھی واجب ہو جائیں گی اور وجہ وہی ہے جو پہلے گذر چکی ہے کہ ظہر کے پورے وقت کو ظہر کی نماز کے ساتھ گھیرنا شرط نہیں ہے بلکہ وقت کے ایک حصہ میں ظہر کی نماز پڑھ لینا کافی ہے۔

دوسرا حکم یہ ہے کہ وقت میں نماز کا واجب ہونا اُس وقت میں دوسری نماز کے صحیح ہونے کے منافی نہیں ہے یعنی ایسا ہو سکتا ہے کہ ایک وقت میں ایک نماز واجب ہو لیکن اگر اُس وقت میں دوسری نماز پڑھی جائے تو بھی صحیح ہوگی چنانچہ اگر کسی آدمی نے ظہر کی نماز کے پورے وقت کو ظہر کے علاوہ دوسری نماز کے ساتھ مشغول کر دیا تو یہ دوسری نماز درست ہو جائیگی اگرچہ ظہر کو ترک کرنے کی وجہ سے یہ شخص گنہگار ہوگا۔ تیسرا حکم یہ ہے کہ مامور بہ بغیر نیت معینہ کے ادا نہیں ہوگا کیوں کہ ظرف ہونے کی وجہ سے وقت میں جس طرح مامور بہ مشروع ہے اسی طرح غیر مامور بہ بھی مشروع ہے اور جب وقت میں دونوں مشروع ہیں تو مامور بہ بغیر نیت کے محض ادا کرنے سے متعین نہ ہوگا بلکہ اس کو متعین کرنے کے لئے نیت کرنا ضروری ہوگا اگرچہ وہ وقت تنگ ہی کیوں نہ ہو، چنانچہ اگر ظہر کا صرف اتنا وقت باقی ہو کہ اس میں ظہر کی صرف چار رکعتیں پڑھی جا سکتی ہیں تو بھی متعین طریقہ پر ظہر کی نیت کرنا ضروری ہے اس لئے کہ تعیین کی نیت وہاں ضروری ہوتی ہے جہاں کوئی مزاحم موجود ہو اور تنگیٔ وقت کی صورت میں بھی مزاحم موجود ہے اس طور پر کہ اُس تنگ وقت میں جس میں صرف ظہر کی چار رکعتیں پڑھی جا سکتی ہیں اگر کوئی شخص نفل یا قضاء نماز پڑھ لے اور ظہر نہ پڑھے تو جائز ہے۔ الحاصل جب تنگیٔ وقت کی صورت میں بھی مزاحم موجود ہے تو وقتیہ نماز کو یعنی مامور بہ کو متعین کرنے کے لئے نیت کرنا ضروری ہے بغیر نیت کے مامور بہ ادا نہ ہوگا۔

وَالنَّوْعُ الثَّانِیْ مَا یَکُوْنُ الْوَقْتُ مِعْیَارًا لَہٗ وَذٰلِکَ مِثْلُ الصَّوْمِ فَاِنَّہٗ یَتَقَدَّرُ بِالْوَقْتِ وَھُوَ الْیَوْمُ وَمِنْ حُکْمِہٖ اَنَّ الشَّرْعَ اِذَا عَیَّنَ لَہٗ وَقْتًا لَا یَجِبُ غَیْرُہٗ فِیْ ذٰلِکَ الْوَقْتِ وَلَا یَجُوْزُ اَدَاءُ غَیْرِہٖ فِیْہِ حَتّٰی اَنَّ الصَّحِیْحَ الْمُقِیْمَ لَوْ اَوْقَعَ اِمْسَاکَہٗ فِیْ رَمَضَانَ عَنْ وَاجِبٍ اٰخَرَ یَقَعُ عَنْ رَمَضَانَ لَا عَمَّا نَوٰی وَاِذَا انْدَفَعَ الْمُزَاحِمُ فِی الْوَقْتِ سَقَطَ اِشْتِرَاطُ التَّعْیِیْنِ فَاِنَّ ذٰلِکَ لِقَطْعِ الْمُزَاحَمَۃِ وَلَا یَسْقُطُ اَصْلُ النِّیَّۃِ لِاَنَّ الْاِمْسَاکَ لَا یَصِیْرُ صَوْمًا اِلَّا بِالنِّیَّۃِ فَاِنَّ الصَّوْمَ شَرْعًا ھُوَ الْاِمْسَاکُ عَنِ الْاَکْلِ وَالشُّرْبِ وَالْجِمَاعِ نَھَارًا مَعَ النِّیَّۃِ۔

ترجمہ اور دوسری قسم یہ ہے کہ وقت مامور بہ کے لئے معیار ہو اور یہ مثلاً روزہ ہے اس لئے کہ روزہ وقت یعنی یوم کے ساتھ مقدر ہوتا ہے اور اس قسم کا حکم یہ ہے کہ شریعت نے جب روزہ کے لئے وقت متعین کر دیا تو اُس وقت میں اُس کے علاوہ واجب نہ ہوگا اور اُس وقت میں اس روزہ کے علاوہ کا ادا کرنا جائز نہ ہوگا حتی کہ تندرست مقیم نے اگر رمضان میں اپنے امساک کو واجب آخر سے واقع کیا تو یہ امساک رمضان سے واقع ہوگا نہ کہ اُس سے جس کی نیت کی ہے اور جب وقت میں مزاحم دفع ہو گیا تو تعیین نیت کی شرط ساقط ہو گئی کیونکہ یہ شرط مزاحمت ختم کرنے کے لئے ہوتی ہے اور اصل نیت ساقط نہ ہوگی اس لئے کہ امساک، نیت ہی سے روزہ ہوتا ہے کیونکہ شرعی روزہ دن میں نیت کے ساتھ کھانے پینے اور جماع سے رکنے کا نام ہے۔

تشریح مامور بہ موقت کی دوسری قسم یہ ہے کہ "وقت" مامور بہ کے لئے معیار ہو یعنی مامور بہ ادا کرنے کے بعد وقت بچے اور نہ مامور بہ وقت سے بڑھے بلکہ مامور بہ، وقت کا اس طرح استیعاب کرلے کہ وقت کے بڑھنے سے مامور بہ بڑھ جائے اور وقت کے گھٹنے سے مامور بہ گھٹ جائے۔ اور اس کی مثال روزہ ہے کیونکہ روزہ وقت یعنی یوم اور دن کے ساتھ اس طرح مقدر ہے کہ یوم کے بڑھنے سے روزہ بڑھ جائیگا اور یوم کے گھٹنے سے روزہ گھٹ جائیگا۔ پھر اس نوع کی دو قسمیں ہیں۔ ایک تو یہ کہ وقت جو مامور بہ کے لئے معیار ہے مامور بہ کے لئے متعین ہو۔ دوم یہ کہ وہ وقت مامور بہ کے لئے متعین نہ ہو۔ فاضل مصنفؒ نے ومن حکمہ سے ان دو قسموں میں سے پہلی قسم کا حکم بیان کیا ہے۔ چنانچہ فرمایا ہے کہ وہ مامور بہ جس کے لئے وقت متعین ہے یعنی رمضان کا روزہ، اس کا حکم یہ ہے کہ جب شریعت نے اس روزے کے لئے وقت متعین کر دیا ہے تو اس وقت متعینہ میں اُس روزہ کے علاوہ دوسرا روزہ واجب نہ ہوگا۔ چنانچہ اگر کسی نے رمضان میں کسی روزے کی نذر کی تو رمضان میں صوم منذور کا ادا کرنا واجب نہ ہوگا، یعنی رمضان میں صوم منذور کا وجوب ثابت نہ ہوگا اس لئے کہ وقت دو روزوں کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے یعنی ایسا ممکن نہیں ہے کہ ایک دن میں دو روزوں کو ادا کرلیا جائے اور جب ایسا ممکن نہیں ہے تو رمضان میں رمضان اور نذر دونوں کا روزہ رکھنا محال ہوگا اور ناذر (نذر کرنے والے) کے لئے شریعت کے حکم کو بدلنا بھی جائز نہیں ہے یعنی اس کے لئے یہ بھی جائز نہیں ہے کہ وہ شریعت کے متعین کردہ روزے کی جگہ نذر کا روزہ واجب کر دے اور جب ایسا ہے تو ناذر پر رمضان میں وہی روزہ واجب ہوگا جس کو شریعت نے واجب کیا ہے اور اس کے علاوہ نذر وغیرہ کا دوسرا روزہ واجب نہ ہوگا۔ مصنفؒ کہتے ہیں کہ اس وقت متعینہ میں یعنی رمضان میں رمضان کے علاوہ دوسرے روزے کا ادا کرنا بھی جائز نہ ہوگا کیونکہ آیت فمن شهد منكم الشهر فليصمه (جو تم میں سے شہر رمضان کو پالے تو اس کا روزہ رکھے) اور حدیث اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان (جب شعبان چلا گیا تو اب رمضان کے علاوہ کوئی روزہ نہیں ہے) کی وجہ سے رمضان صوم رمضان کے لئے شرعاً متعین ہے، اور جب رمضان صوم رمضان کے لئے شرعاً متعین ہے تو صوم رمضان کے علاوہ دوسرا روزہ ادا کرنا جائز نہ ہوگا۔

مصنفؒ نے اپنے اس قول پر کہ رمضان میں غیر رمضان کے روزے کا ادا کرنا جائز نہ ہوگا تفریع پیش کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اگر کوئی شخص تندرست ہو اور مقیم ہو اور وہ رمضان میں واجب آخر یعنی قضاء یا کفارہ کے روزے کو ادا کرنے کی نیت کرے تو اس کی طرف سے رمضان کا روزہ ہی ادا ہوگا واجب آخر ادا نہ ہوگا کیونکہ جب شریعت نے معیار یعنی یوم رمضان میں روزہ کو ایک صفت یعنی صوم رمضان کے ساتھ متعین کر دیا ہے تو مکلف اس صفت کو متغیر کرنے پر قادر نہ ہوگا اور یہ ایسا ہے جیسا کہ ایک شخص نے اپنے آپکو کپڑا سینے کے لئے اجرت پر دیا اور پھر موآجر نے مستاجر کے لئے کپڑا سی بھی دیا اس کے بعد مستاجر نے تبرع کا ارادہ کیا تو یہ تبرع نہ ہوگا بلکہ عقد خیاطۃ اجارہ ہی ہوگا یعنی مستاجر اس تغیر پر قادر نہ ہوگا بلکہ اُس پر اجرت دینا واجب ہوگا اور یہ ایسا ہے جیسا کہ ایک آدمی نے کسی کو گندم فروخت کیا اور پھر بائع نے بنیتِ ہبہ گندم مشتری کے

حوالہ کیا تو بائع اس تغیر پر قادر نہ ہوگا یعنی یہ بیع، ہبہ میں تبدیل نہ ہوگی۔ اس بات کو ضرور ذہن میں رکھیے کہ مصنفؒ نے صحیح اور مقیم کی قید لگا کر امام ابو حنیفہؒ کے مذہب کے مطابق مسافر اور مریض سے احتراز کیا ہے کیونکہ امام ابو حنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر مسافر یا مریض نے رمضان میں واجب آخر قضاء یا کفارہ کے روزے کی نیت کی تو واجب آخر ہی ادا ہوگا اور رمضان کا روزہ ادا نہ ہوگا۔ مصنفؒ کہتے ہیں کہ جب وقت جو معیار ہے اس میں مزاحم دفع ہوگیا یعنی رمضان میں غیر رمضان کے روزے کا احتمال ختم ہوگیا تو تعیین نیت کی شرط بھی ختم ہوگئی کیونکہ تعیین نیت کی ضرورت اس لئے پڑتی ہے تاکہ مزاحمت اور ٹکراؤ کو ختم کیا جاسکے اور جب رمضان میں صوم رمضان کا کوئی روزہ مزاحم نہیں ہے تو تعیین کی بھی کوئی ضرورت نہ ہوگی یعنی یہ ارادہ کرنا بھی ضروری نہ ہوگا کہ میں رمضان کے روزے کی نیت کرتا ہوں بلکہ یہ ارادہ کرنا کافی ہوگا کہ میں روزہ رکھتا ہوں یا روزہ رکھوں گا۔

ولا یسقط اصل النیۃ سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ جب وقت یعنی رمضان کا دن رمضان کے روزے کے لئے متعین ہے تو اصل نیت بھی ساقط ہوجانی چاہئے اور تندرست مقیم کی طرف سے بلانیت روزۂ رمضان ادا ہوجانا چاہئے حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ اصل نیت ضروری ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ امساک یعنی کھانے پینے اور جماع سے رکنا بغیر نیت کے شرعاً روزہ نہیں ہوسکتا کیونکہ صوم شرعی نیت کے ساتھ دن میں کھانے پینے اور جماع سے رکنے کا نام ہے یعنی شرعی روزے کے لئے تین چیزیں ضروری ہیں: (۱) کھانے پینے اور جماع سے رکنا (۲) دن میں رکنا (۳) نیت کے ساتھ رکنا۔ ان میں سے اگر ایک چیز بھی فوت ہوگئی تو وہ شرعاً روزہ نہ کہلائیگا۔ چنانچہ اگر مذکورہ تینوں چیزوں سے رکنا دن میں نہ پایا گیا بلکہ رات میں پایا گیا تو وہ شرعاً روزہ نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر یہ رکنا دن میں پایا گیا مگر بلانیت پایا گیا تو بھی شرعاً روزہ نہ ہوگا۔ الحاصل امساک اور اس رکنے کو شرعاً روزہ بنانے کے لئے اصل نیت ضروری ہے۔ آپ دوسرا جواب یہ بھی دے سکتے ہیں کہ دن میں کھانے پینے اور جماع سے رکنا دو طریقہ پر ہوتا ہے ایک عادت کے طور پر، دوم عبادت کے طور پر۔ اور یہ بات مسلّم ہے کہ عبادت بغیر نیت کے متحقق نہیں ہوتی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے وما امروا الا لیعبدوا اللہ مخلصین لہ الدین اس آیت میں عبادت کے لئے اخلاص کو ضروری قرار دیا گیا ہے۔ اور اخلاص نیت سے متحقق ہوتا ہے بغیر نیت کے متحقق نہیں ہوتا۔ پس نتیجہ یہ نکلا کہ عبادت نیت سے متحقق ہوگی بغیر نیت کے متحقق نہ ہوگی۔

الحاصل عبادت اور عادت میں فرق کرنے کے لئے نیت کو ضروری قرار دیا گیا ہے اور جب ایسا ہے تو اصل نیت ساقط نہ ہوگی۔

وَاِنْ لَمْ يُعَيِّنِ الشَّرْعُ لَهٗ وَقْتًا فَاِنَّهٗ لَا يَتَعَيَّنُ الْوَقْتُ لَهٗ بِتَعْيِيْنِ الْعَبْدِ حَتّٰى لَوْ عَيَّنَ الْعَبْدُ اَيَّامًا لِلْقَضَاءِ رَمَضَانَ لَا تَتَعَيَّنُ هِيَ لِلْقَضَاءِ وَيَجُوْزُ فِيْهَا صَوْمُ الْكَفَّارَةِ وَالنَّفْلِ وَيَجُوْزُ قَضَاءُ رَمَضَانَ فِيْهَا وَغَيْرُهَا وَمِنْ حُكْمِ

هٰذَا النَّوْعِ اَنَّهٗ يُشْتَرَطُ تَعْيِيْنُ النِّيَّةِ لِوُجُوْدِ الْمُزَاحِمِ۔

ترجمہ اور اگر شریعت نے مامور بہ موقت کے لئے کوئی وقت متعین نہ کیا ہو تو بندے کے متعین کرنے سے اس کے لئے وقت متعین نہ ہوگا حتی کہ اگر بندے نے قضاء رمضان کے لئے چند ایام متعین کردیئے تو وہ ایام قضاء کے لئے متعین نہ ہوں گے اور ان ایام میں کفارہ اور نفل کا روزہ جائز ہوگا اور رمضان کی قضاء ان ایام میں بھی جائز ہوگی اور ان ایام کے علاوہ میں بھی۔ اور اس نوع کا حکم یہ ہے کہ تعیین نیت شرط ہوگی کیونکہ مزاحم موجود ہے۔

تشریح جو وقت مامور بہ کے لئے معیار ہوتا ہے اس کی ہم نے دو قسمیں بیان کی تھیں ایک یہ کہ مامور بہ کے لئے وقت متعین ہو، دوم یہ کہ وقت متعین نہ ہو۔ پہلی قسم کو تفصیل کے ساتھ بیان کردیا گیا ہے، یہاں سے دوسری قسم بیان کرنا مقصود ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ شریعت نے اگر مامور بہ کے لئے کوئی وقت متعین نہ کیا ہو جیسا کہ قضاء رمضان کے لئے کوئی وقت متعین نہیں کیا ہے تو بندے کے متعین کرنے سے اس کے لئے کوئی وقت متعین نہ ہوگا چنانچہ اگر بندے نے قضاء رمضان کے لئے چند ایام متعین کرلئے ہوں تو یہ ایام معینہ قضاء کے لئے متعین نہ ہوں گے بلکہ ان ایام میں کفارہ اور نفل کے روزے رکھنا جائز ہوگا اور رمضان کی قضاء ان ایام میں بھی جائز ہوگی اور ان ایام کے علاوہ دوسرے ایام میں بھی جائز ہوگی اور دلیل اس کی یہ ہے کہ آیت مَن کان منکم مریضا او علی سفر فعدۃ من ایام اُخَر کی وجہ سے قضاء رمضان کا وقت مطلق ہے کسی زمانہ کے ساتھ متعین نہیں ہے۔ اب اگر بندہ قضاء رمضان کے لئے کوئی وقت متعین کرتا ہے تو یہ اطلاق سے تقیید کی طرف حکم شرع کو متغیر کرنا ہوگا حالانکہ یہ چیز بندے کے اختیار سے باہر ہے جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کیا ہے کہ بندہ حکم شرع کو بدلنے پر قادر نہیں ہے۔

مصنفؒ کہتے ہیں کہ اس نوع کا حکم یہ ہے کہ تعیین نیت شرط ہے یعنی یہ نیت کرنا شرط ہے کہ میں رمضان کی قضاء کا روزہ رکھتا ہوں، صوم فرض یا مطلق قضاء کی نیت کرنا کافی نہ ہوگا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ یہاں مزاحم موجود ہے یعنی وقت متعین نہ ہونے کی وجہ سے ان ایام میں جس طرح قضاء کا روزہ رکھا جاسکتا ہے اسی طرح قضاء کے علاوہ کفارہ اور نفل کا روزہ بھی رکھا جاسکتا ہے اور جب ایسا ہے تو اس مزاحمت کو ختم کرنے کے لئے نیت کو متعین کرنا ضروری ہوگا کہ وہ قضاء رمضان کا روزہ ہے یا کفارہ کا ہے یا نفل کا ہے۔

ثُمَّ لِلْعَبْدِ اَنْ يُّوْجِبَ شَيْئًا عَلٰى نَفْسِهٖ مُوَقَّتًا اَوْ غَيْرَ مُوَقَّتٍ وَلَيْسَ لَهٗ تَغْيِيْرُ حُكْمِ الشَّرْعِ مِثَالُهٗ اِذَا نَذَرَ اَنْ يَّصُوْمَ يَوْمًا بِعَيْنِهٖ لَزِمَهٗ ذٰلِكَ وَلَوْ صَامَهٗ عَنْ قَضَاءِ رَمَضَانَ اَوْ عَنْ كَفَّارَةِ يَمِيْنِهٖ جَازَ لِاَنَّ الشَّرْعَ جَعَلَ الْقَضَاءَ مُطْلَقًا فَلَا يَتَمَكَّنُ الْعَبْدُ مِنْ تَغْيِيْرِهٖ بِالتَّقْيِيْدِ بِغَيْرِ ذٰلِكَ الْيَوْمِ۔

ترجمہ پھر بندے کے لئے جائز ہے کہ وہ اپنے اوپر کسی چیز کو واجب کرے موقت ہو یا غیر موقت، اور اس کے لئے حکم شرع کو بدلنا جائز نہیں ہے اس کی مثال یہ ہے کہ جب کسی نے ایک معین دن کے روزے کی نذر کی تو اس پر اس معین دن کا روزہ لازم ہو جائے گا اور اگر اس معینہ دن میں قضاء رمضان یا کفارۂ یمین کا روزہ رکھا تو جائز ہوگا کیونکہ شریعت نے قضاء کو مطلق بنایا ہے پس بندہ اُس دن کے علاوہ کے ساتھ مقید کر کے اس کو بدلنے پر قادر نہ ہوگا۔

تشریح اس عبارت میں فاضل مصنفؒ ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں، اعتراض یہ ہے کہ آپکا یہ فرمانا کہ اگر بندے نے قضاء رمضان کے لئے کچھ ایام متعین کر دیئے مثلاً یہ ارادہ کر لیا کہ فلاں ایام میں رمضان کے روزوں کی قضاء کروں گا تو اس کے متعین کرنے سے یہ ایام متعین نہ ہوں گے، غلط معلوم ہوتا ہے۔ اس لئے کہ بندہ اگر اپنے اوپر ایسی چیز واجب کر لے جو اس پر واجب نہیں تھی خواہ موقت ہو خواہ غیر موقت تو اس کے واجب کرنے سے یہ چیز واجب ہو جاتی ہے۔ پس جب بندہ کو اپنے اوپر غیر واجب شدہ چیز کو واجب کرنے کا اختیار ہے تو ایک واجب شدہ چیز کو کسی وقت کے ساتھ متعین کرنے کا اختیار کیوں نہیں ہوگا، کیونکہ کسی شئی کو واجب کرنے میں اثباتِ اصل ہے اور واجب شدہ چیز کو وقت کے ساتھ متعین کرنے میں اثباتِ وصف ہے اور اثباتِ وصف اثباتِ اصل کی بہ نسبت ادنیٰ ہے، پس جب بندے کو اعلیٰ کا اختیار ہے تو ادنیٰ کا اختیار بدرجۂ اولیٰ ہونا چاہئے تھا۔ اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ بندے کو اپنے اوپر غیر واجب کو واجب کرنے کا اختیار تو ہے لیکن اس کے لئے حکم شرع کو متغیر کرنے کا اختیار نہیں ہے اور قضاء رمضان کے لئے ایام متعین کرنے میں حکمِ مطلق کو مقید کرنا لازم آتا ہے اس طور پر کہ قضاء کا حکم یعنی فعدة من ایام اُخَر مطلق ہے جب چاہے قضاء کر لے اور وقت اور ایام متعین کرنے میں اس کو مقید کرنا ہے اور مطلق کو مقید کرنا حکم شرع کو متغیر کرنا ہے اور حکمِ شرع کو متغیر کرنا بندے کے اختیار کی چیز نہیں ہے اس لئے بندے کو قضاء رمضان کے لئے ایام اور وقت کو متعین کرنے کا اختیار نہ ہوگا اور کسی غیر واجب کو اپنے اوپر واجب کرنے میں چونکہ حکم شرع کو متغیر کرنا لازم نہیں آتا ہے اس لئے بندے کو اس کا اختیار دیا گیا ہے۔ صاحبِ اصول الشاشیؒ نے اس کو ایک مثال کے ذریعہ سمجھایا ہے، مثال یہ ہے کہ ایک آدمی نے ایک معینہ دن مثلاً ۱۵ رجب یوم جمعہ کے روزے کی نذر کی۔ تو اس پر بلا شبہ اس معینہ دن کا روزہ لازم اور واجب ہو جائیگا لیکن اگر اس نے اس معینہ دن یعنی ۱۵ رجب یوم جمعہ کو قضاء یا کفارہ کا روزہ رکھ لیا تو یہ بھی جائز ہوگا کیونکہ شریعت نے قضاء رمضان کو مطلق رکھا ہے جیسا کہ آیت "فعدة من ایام اخر" سے واضح ہے۔ اسی طرح کفارہ کے روزے کو مطلق رکھا ہے کسی وقت اور دن کے ساتھ متعین نہیں کیا ہے جیسا کہ آیت فصیام شہرین متتابعین اور آیت فصیام ثلثة ایام سے ظاہر ہے اب اگر یوں کہا جائے کہ جس دن کو صوم نذر کے ساتھ متعین کیا ہے اُس دن میں قضاء اور کفارہ کا روزہ جائز نہیں ہے بلکہ اس کے علاوہ میں جائز ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا قضاء اور کفارہ جن کو شریعت نے مطلق رکھا تھا بندے نے ان کو اس معینہ دن یعنی ۱۵ رجب یوم جمعہ کے علاوہ کیساتھ مقید کر دیا ہے اور مطلق کو مقید کرنا حکم شرع کو متغیر کرنا ہے اور ہم بار بار کہہ چکے ہیں کہ حکمِ شرع کو متغیر کرنا بندے

کے اختیار میں نہیں ہے۔

(**فوائد**) صاحب فصول الحواشی نے مصنف کی تقریر پر ایک اعتراض کیا ہے، اور فصول الحواشی کے محشی نے جوابات دیئے ہیں۔ اعتراض اور اس کے جواب چونکہ علمی انداز کے ہیں اس لئے خادم آپ کی اکتاہٹ سے بے پرواہ ہوکر ان کو بھی زیب قرطاس کرتا ہے۔ ملاحظہ ہو، اعتراض یہ ہے کہ مصنفؒ کا یہ کہنا کہ غیر واجب کو واجب کرنے میں حکم شرع کو متغیر کرنا لازم نہیں آتا سمجھ میں نہیں آیا۔ اس لئے کہ غیر واجب یعنی مباح کو شریعت نے مطلق رکھا ہے اس طور پر کہ بندہ اس کو کرے یا نہ کرے دونوں جائز ہیں لیکن جب اس کو اپنے اوپر واجب کرلیا تو کرنے کے ساتھ مقید ہوگیا اور جب اپنے اوپر حرام کیا تو نہ کرنے کے ساتھ مقید ہوگیا اور جب ایسا ہے تو یہاں بھی مطلق کو مقید کرنا پایا گیا اور مطلق حکم کو مقید کرنا حکم شرع کو متغیر کرنا ہے اور جب ایسا ہے تو ایجاب شئی علیٰ نفسہ میں بھی حکم شرع کو متغیر کرنا پایا گیا لہٰذا یہ بھی ناجائز ہونا چاہئے حالانکہ آپ نے اس کو ناجائز کہا ہے۔ اس اعتراض کا پہلا جواب یہ ہے کہ ہم نے اس ایجاب علیٰ نفسہ کو جائز کہا ہے جس سے حکم شرع متغیر نہ ہوتا ہو۔ اور مباح اور نفل چونکہ بندے کا حق ہے اس لئے اس کے کرنے یا نہ کرنے کو اپنے اوپر واجب کرنے سے حکم شرع کا متغیر کرنا لازم نہ آئے گا اور جب ایسا ہے تو یہ اعتراض غلط ہے کہ مباح کو اپنے اوپر واجب کرنے سے حکم شرع کو متغیر کرنا لازم آتا ہے۔ دوسرا جواب جو پہلے جواب سے ملتا جلتا ہے یہ ہے کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ مباح کو واجب کرنے میں حکم شرع کی تغییر ہے کیونکہ حکم شرع کی تغییر سے مراد وہ ہے جو شریعت کا حق بن کر واجب ہو، اور مباحات ایسے نہیں ہوتے یعنی وہ شریعت کا حق بنکر واجب نہیں ہوتے لہٰذا مباح کو واجب کرنے میں حکم شرع کی تغییر نہیں پائی گئی۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ حکم شرع کی تغییر اس لئے ناجائز ہے کہ شریعت نے بندے کو اس کا حق نہیں دیا ہے۔ اور مباح کو نذر کے ذریعہ اپنے اوپر واجب کرنا چونکہ شارع کی اجازت سے ہے جیساکہ آیت ولیوفوا نذورھم سے واضح ہے اس لئے یہ تغییر بندے کے لئے جائز ہوگی۔ جمیل احمد عفرلہ ولوالدیہ۔

وَلَا يَلْزَمُ عَلٰى هٰذَا إِذَا صَامَهُ عَنْ نَفْلٍ حَيْثُ يَقَعُ عَنِ الْمَنْذُوْرِ لَا عَمَّا نَوٰى لِأَنَّ النَّفْلَ حَقُّ الْعَبْدِ إِذْ هُوَ يَسْتَبِدُّ بِنَفْسِهٖ مِنْ تَرْكِهٖ وَتَحْقِيْقِهٖ فَجَازَ أَنْ يُؤْثِرَ فِعْلَهٗ فِيْمَا هُوَ حَقُّهٗ لَا فِيْمَا هُوَ حَقُّ الشَّرْعِ وَعَلٰى إِعْتِبَارِ هٰذَا الْمَعْنٰى قَالَ مَشَايِخُنَا إِذَا شَرَطَا فِي الْخُلْعِ أَنْ لَا نَفَقَةَ لَهَا وَلَا سُكْنٰى سَقَطَتِ النَّفَقَةُ دُوْنَ السُّكْنٰى حَتّٰى لَا يَتَمَكَّنَ الزَّوْجُ مِنْ إِخْرَاجِهَا عَنْ بَيْتِ الْعِدَّةِ لِأَنَّ السُّكْنٰى فِيْ بَيْتِ الْعِدَّةِ حَقُّ الشَّرْعِ فَلَا يَتَمَكَّنُ الْعَبْدُ مِنْ إِسْقَاطِهٖ بِخِلَافِ النَّفَقَةِ۔

ترجمہ اور اس پر وہ لازم نہیں آئے گا کہ جب ناذر نے اُس معینہ دن میں نفل کا روزہ رکھا تو صوم منذور

ادا ہوگا نہ کہ وہ جس کی نیت کی ہے اس لئے کہ نفل بندے کا حق ہے کیونکہ بندہ نفل کو چھوڑنے اور باقی رکھنے میں مستقل ہے لہذا یہ بات جائز ہے کہ اس کا فعل اس میں مؤثر ہو جو اس کا حق ہے نہ کہ اس میں جو شرع کا حق ہے اور اس معنی کا اعتبار کرتے ہوئے ہمارے مشائخ نے کہا ہے کہ جب زوجین نے خلع میں یہ شرط بیان کی کہ عورت کے لئے نفقہ اور سکنیٰ نہیں ہوگا تو نفقہ ساقط ہو جائے گا نہ کہ سکنیٰ یہاں تک کہ شوہر عورت کو عدت کے گھر سے نکالنے پر قادر نہ ہوگا کیونکہ عدت کے گھر میں سکنیٰ شریعت کا حق ہے لہذا بندہ اس کو ساقط کرنے پر قادر نہ ہوگا برخلاف نفقہ کے۔

تشریح اس عبارت میں ایک اعتراض کا جواب دیا گیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ شریعت نے نفل کو مطلق مشروع کیا ہے جیسا کہ قضاء اور کفارے کے روزے کو مطلق مشروع کیا ہے یعنی شریعت کی جانب سے جس طرح قضاء اور کفارہ کے روزے کے لئے کوئی دن متعین نہیں ہے اسی طرح نفلی روزے کے لئے بھی کوئی دن متعین نہیں ہے بلکہ علی الاطلاق ہر دن نفلی روزہ رکھنے کی اجازت ہے بشرطیکہ وہ دن ایام منہی عنہا میں سے نہ ہو۔ اب اگر ناذر نے صوم منذور کے دن یعنی پندرہ رجب یوم جمعہ کو نفل کا روزہ رکھ لیا تو آپ فرماتے ہیں کہ نذر کا روزہ ادا ہوگا نفل کا روزہ جس کی نیت کی ہے ادا نہ ہوگا اور اس سے مطلق کو مقید کرنا لازم آتا ہے اس طور پر کہ نفل کا روزہ جو علی الاطلاق مشروع تھا۔ یعنی ہر دن جس کے رکھنے کی اجازت تھی 'وہ' یوم نذر یعنی پندرہ رجب یوم جمعہ کے علاوہ کے ساتھ مقید ہو گیا ہے۔ الحاصل اس صورت میں بھی مطلق کو اس دن کے علاوہ کے ساتھ مقید کر کے متغیر کرنا لازم آتا ہے اور بقول آپ کے یہ ناجائز ہے جیسا کہ آپ نے سابق میں بیان کیا ہے کہ اگر کسی نے یوم نذر میں قضاء یا کفارہ کا روزہ رکھ لیا تو قضاء اور کفارہ ہی کا روزہ ادا ہوگا صوم منذور ادا نہ ہوگا کیونکہ اگر اس دن میں قضاء اور کفارہ کے روزے کو ناجائز قرار دیا گیا تو قضاء اور کفارے کا روزہ جو علی الاطلاق مشروع تھا اس کو یوم نذر کے علاوہ کے ساتھ مقید کر کے متغیر کرنا لازم آئے گا اور یہ ناجائز ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ نفل بندے کا حق ہے اور بندے کا حق اس لئے ہے کہ بندہ نفل کو ترک کرنے اور موجود کرنے کے سلسلہ میں مستقل ہے۔ یعنی بندہ نفل کے سلسلہ میں آزاد ہے جی چاہے نفل کو ادا کرے اور جی چاہے ادا نہ کرے۔ اور قضاء اور کفارہ شارع کا حق ہے اور بندہ شارع کے حق میں اگرچہ تغیر کا مجاز نہیں ہوتا ہے لیکن اپنے حق میں تغیر کا مجاز ہوتا ہے لہذا بندے کا فعل یعنی اس کا پندرہ رجب یوم جمعہ میں روزے کی نذر کرنا اس کے حق میں تو مؤثر ہوگا لیکن شارع کے حق میں مؤثر نہ ہوگا یعنی پندرہ رجب یوم جمعہ میں روزے کی نذر کرنے سے نفلی روزہ مشروع نہیں رہے گا کیونکہ یہ اس کا حق ہے اس نے روزے کی نذر کر کے اس دن میں اس کو غیر مشروع کر دیا ہے اور جب اس دن میں نفلی روزہ مشروع نہیں رہا تو اس دن میں روزہ رکھنے سے نذر ہی کا روزہ ادا ہوگا نفل کا روزہ ادا نہ ہوگا اگرچہ ناذر نے نفل کے روزے کی نیت کی ہے۔ اور قضاء اور کفارہ کا روزہ چونکہ شارع کا حق ہے اور شارع کے حق میں بندے کا فعل مؤثر نہیں ہوتا اس لئے بندے کا کسی معینہ دن میں روزے کی نذر کرنے سے اس دن میں قضاء اور کفارہ کا روزہ غیر مشروع نہیں ہوگا

بلکہ علی حالہ مشروع رہے گا اور جب یوم نذر یعنی پندرہ رجب یوم جمعہ میں قضاء اور کفارہ کا روزہ مشروع ہے تو یوم نذر میں اگر ناذر نے قضاء یا کفارہ کا روزہ رکھ لیا تو قضاء اور کفارہ کا روزہ ادا ہو جائیگا۔

صاحب اصول الشاشیؒ فرماتے ہیں کہ بندے کا تصرف اور اس کا فعل خود اس کے حق میں مؤثر ہوتا ہے اور شارع کے حق میں مؤثر نہیں ہوتا، اسی معنی کا اعتبار کرتے ہوئے مشائخ احناف نے فرمایا ہے کہ اگر خلع میں میاں بیوی دونوں نے باہمی رضامندی سے یہ شرط لگائی کہ عدت کے زمانہ میں عورت کے لئے نہ نفقہ ہوگا اور نہ سکنیٰ تو اس شرط کے نتیجہ میں شوہر پر عورت کے لئے نفقہ تو واجب نہ رہے گا البتہ سکنیٰ واجب رہیگا، یعنی نفقہ کا وجوب تو ساقط ہو جائیگا لیکن سکنیٰ کا وجوب ساقط نہ ہوگا چنانچہ شوہر بیوی کو اپنے اس مکان سے نکالنے کا مجاز نہ ہوگا جس میں وہ عدت گذار رہی ہے کیونکہ عدت گذارنے کے لئے عورت کا شوہر کے گھر میں سکونت اختیار کرنا شارع کا حق ہے جیساکہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے لا تخرجوھن من بیوتھن ولا یخرجن اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے مردوں کو اخراج سے منع کیا ہے اور عورتوں کو خروج سے منع کیا ہے اس سے معلوم ہوا کہ معتدہ عورتوں کا گھر میں رہنا شارع کا حق ہے۔ الحاصل معتدہ عورت کے لئے سکنیٰ شارع کا حق ہے اور شارع کے حق کو ساقط کرنے کا بندہ مجاز نہیں ہے لہٰذا بندے یعنی میاں بیوی کا یہ تصرف اور یہ شرط لگانا کہ عورت کے لئے سکنیٰ نہیں ہوگا درست نہ ہوگا یعنی ان کے شرط لگانے کے باوجود سکنیٰ ساقط نہ ہوگا۔ اس کے برخلاف نفقہ کہ وہ شارع کا حق نہیں ہے بلکہ بیوی کا حق ہے اور بیوی کا حق اس لئے ہے کہ بیوی اپنے آپ کو شوہر کے سپرد کرتی ہے اس کے عوض شوہر پر نفقہ واجب ہوتا ہے۔ الحاصل نفقہ عورت کا حق ہے اور بندہ اپنے حق کو ساقط کرنے پر قادر ہے لہٰذا عورت کا یہ تصرف اور یہ شرط لگانا کہ میرے لئے نفقہ نہیں ہوگا درست ہے چنانچہ اس شرط کے نتیجہ میں عورت کے لئے نفقہ نہ ہوگا۔

فَصْلٌ

اَلْاَمْرُ بِالشَّیْءِ یَدُلُّ عَلٰی حُسْنِ الْمَامُوْرِ بِهٖ اِذَا كَانَ الْاٰمِرُ حَكِیْمًا لِاَنَّ الْاَمْرَ لِبَیَانِ اَنَّ الْمَامُوْرَ بِهٖ مِمَّا یَنْبَغِیْ اَنْ یُّوْجَدَ فَاقْتَضٰى ذٰلِكَ حُسْنَهٗ۔

ترجمہ فصل۔ امر بالشیٔ مامور کے حسن ہونے پر دلالت کرتا ہے جبکہ آمر حکیم ہو۔ اس لئے کہ امر اس بات کو بیان کرنے کے لئے ہے کہ مامور بہ ایسی چیز ہے جس کو موجود ہونا چاہئے، پس حکیم کا امر مامور بہ کے حسن کا تقاضہ کریگا۔

تشریح مصنفؒ فرماتے ہیں کہ مامور بہ کے لئے صفت حسن کا پایا جانا ضروری ہے جیساکہ منہی عنہ کیلئے صفت قبح کا پایا جانا ضروری ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ آمر اور ناہی یعنی شارع حکیم اور صاحب حکمت ہے اور حکیم اچھی چیزوں کا امر کرتا ہے اور بری چیزوں سے منع کرتا ہے پس حکیم جس چیز کا امر کریگا وہ یقیناً حسین ہوگی اور جس چیز سے منع کرے گا وہ یقیناً قبیح ہوگی۔ الحاصل فعل مامور بہ کا حسن ہونا اور فعل منہی عنہ کا قبیح

ہونا ضروری ہے۔ اسی کو مصنفؒ نے اس طرح کہا ہے کہ اگر امر حکیم ہو تو اس کا امر مامور بہ کے حسن پر دلالت کریگا کیونکہ امر سے اس بات کو بیان کرنا مقصود ہوتا ہے کہ مامور بہ ایسی چیز ہے جس کو موجود ہونا چاہئے۔ اور قبیح چیز کے وجود کو طلب کرنا چونکہ حکمت کے منافی ہے اس لئے حکیم قبیح چیز کے وجود کو طلب نہیں کرتا ہے اور جب ایسا ہے تو حکیم کا امر اس بات کا تقاضہ کریگا کہ مامور بہ حسن ہے چنانچہ ارشاد باری ہے " قل ان اللہ لا یامر بالفحشاء "۔

فوائد:۔ حسن و قبح عقلی ہیں یا شرعی اور ان کے معانی کیا ہیں اس بارے میں خادم نے " قوت الاخیار " اور " فیض سبحانی " میں تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے۔ اختصار کے ساتھ یہاں بھی بیان کرنا ضروری ہے ملاحظہ ہو حسن و قبح کے کئی معانی آتے ہیں (۱) حسن فعل کے معنی صفت کمال کے ہیں جیسے علم، عمل اور شجاعت حسن ہیں یعنی یہ کمال کی صفات ہیں۔ اور قبح فعل کے معنی صفت نقصان کے ہیں جیسے جہل، ظلم اور بزدلی قبیح ہیں یعنی یہ نقصان کی صفات ہیں۔ (۲) حسن فعل کے معنی ہیں فعل کا دنیوی غرض کے موافق ہونا اور قبح فعل کے معنی ہیں دنیوی غرض کے موافق نہ ہونا۔ (۳) حسن فعل کہتے ہیں کہ اس کا کرنے والا تعریف اور ثواب کا مستحق ہو اور قبح فعل کہتے ہیں کہ اس کا کرنے والا مذمت اور عقاب کا مستحق ہو۔ پہلے دو معنی کے اعتبار سے حسن و قبح بالاتفاق عقلی ہیں اور تیسرے معنی کے اعتبار سے اختلاف ہے چنانچہ شیخ ابوالحسن اشعری کے نزدیک دونوں شرعی ہیں یعنی اشاعرہ کے نزدیک شریعت وارد ہونے سے پہلے تمام افعال ایمان، کفر، نماز، زنا وغیرہ سب برابر تھے ان کا کرنے والا نہ ثواب کا مستحق تھا اور نہ عقاب کا مستحق تھا لیکن جب شارع نے بعض افعال کے بارے میں کہا کہ ان کا کرنے والا ثواب کا مستحق ہے تو ان کے ـــــ کرنے کا امر کر دیا گیا اور بعض کے بارے میں کہا کہ ان کا کرنے والا عقاب کا مستحق ہے تو ان کے کرنے سے منع کر دیا گیا۔ پس شارع نے جن کے کرنے کا امر فرمایا ہے وہ افعال حسن ہیں اور جن کے کرنے سے منع کیا ہے وہ افعال قبیح ہیں۔ اور ماتریدیہ اور معتزلہ کے نزدیک حسن و قبح دونوں عقلی ہیں یعنی واقعی ہیں شریعت پر موقوف نہیں ہیں، یعنی شریعت وارد ہونے سے پہلے نفس الامر میں بعض افعال حسن ہیں ان کا کرنے والا ثواب کا مستحق ہوگا اور بعض افعال قبیح ہیں ان کا مرتکب عقاب کا مستحق ہوگا۔ پس جو افعال نفس الامر میں حسن تھے شارع نے ان کا امر فرما دیا اور جو افعال قبیح تھے شارع نے ان سے منع فرما دیا ہے۔ الغرض نہ شارع کے امر کرنے سے کسی فعل میں حسن پیدا ہوتا ہے اور نہ منع کرنے سے کسی فعل میں قبح پیدا ہوتا ہے بلکہ نفس الامر میں افعال کے لئے جو حسن و قبح تھا شارع نے اس پر سے پردہ اٹھا دیا ہے جیسے طبیب دوا میں نہ نفع پیدا کرتا ہے اور نہ ضرر بلکہ نفس الامر اور واقع میں جو نفع اور ضرر دواؤں میں ثابت تھا طبیب اس کو منکشف اور ظاہر کر دیتا ہے رہی عقل تو وہ نفس الامری حسن و قبح کی طرف کبھی راہ یاب ہو جاتی ہے جیسے صدق نافع کا حسن ہونا اور کذب ضار کا قبیح ہونا اور کبھی راہ یاب نہیں ہوتی جیسے رمضان کے آخری دن کے روزے کا حسن ہونا اور یکم شوال کے روزے کا قبیح ہونا ایسی چیز ہے جس کی طرف عقل بھی راہ یاب نہیں ہے لیکن شریعت نے ان کو بھی ظاہر کر دیا ہے۔ جمیل احمد غفرلہٗ ولوالدیہ۔

ثُمَّ الْمَأْمُوْرُ بِهٖ فِيْ حَقِّ الْحُسْنِ نَوْعَانِ حَسَنٌ بِنَفْسِهٖ وَحَسَنٌ لِغَيْرِهٖ فَالْحَسَنُ بِنَفْسِهٖ مِثْلُ الْاِيْمَانِ بِاللّٰهِ تَعَالٰى وَشُكْرِ الْمُنْعِمِ وَالصِّدْقِ وَالْعَدْلِ وَالصَّلٰوةِ وَنَحْوِهَا مِنَ الْعِبَادَاتِ الْخَالِصَةِ فَحُكْمُ هٰذَا النَّوْعِ اِنَّهٗ اِذَا وَجَبَ عَلَى الْعَبْدِ اَدَاؤُهٗ لَا يَسْقُطُ اِلَّا بِالْاَدَاءِ وَهٰذَا فِيْمَا لَا يَحْتَمِلُ السُّقُوْطَ مِثْلَ الْاِيْمَانِ بِاللّٰهِ تَعَالٰى وَاَمَّا مَا يَحْتَمِلُ السُّقُوْطَ فَهُوَ يَسْقُطُ بِالْاَدَاءِ اَوْ بِاِسْقَاطِ الْاٰمِرِ وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا اِذَا وَجَبَتِ الصَّلٰوةُ فِيْ اَوَّلِ الْوَقْتِ سَقَطَ الْوَاجِبُ بِالْاَدَاءِ اَوْ بِاعْتِرَاضِ الْجُنُوْنِ وَالْحَيْضِ وَالنِّفَاسِ فِيْ اٰخِرِ الْوَقْتِ بِاعْتِبَارِ اَنَّ الشَّرْعَ اَسْقَطَهَا عَنْهُ عِنْدَ هٰذِهِ الْعَوَارِضِ وَلَا يَسْقُطُ بِضِيْقِ الْوَقْتِ وَعَدَمِ الْمَاءِ وَاللِّبَاسِ وَنَحْوِهٖ۔

ترجمہ پھر ذاتِ حُسن میں مامور بہ کی دو قسمیں ہیں حُسن لذاتہ اور حُسن لغیرہ، پس حسن لذاتہ جیسے اللہ پر ایمان لانا، منعم کا شکر ادا کرنا، سچ بولنا، انصاف کرنا، نماز پڑھنا اور اسی جیسی دوسری عبادات خالصہ پس اس قسم کا حکم یہ ہے کہ جب بندے پر حُسن لذاتہ کو ادا کرنا واجب ہوگیا تو وہ ساقط نہیں ہوگا مگر ادا کرنے سے اور یہ اس میں ہے جو ساقط ہونے کا احتمال نہیں رکھتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ پر ایمان لانا۔ اور بہرحال وہ جو ساقط ہونے کا احتمال رکھتا ہے سو وہ ادا کرنے سے ساقط ہو جائے گا یا آمر کے ساقط کرنے سے اور اسی بنا پر ہم نے کہا کہ جب نماز اول وقت میں واجب ہوگئی تو واجب ادا سے ساقط ہوگا یا جنون، حیض اور نفاس کے آخر وقت میں عارض ہونے کی وجہ سے اس اعتبار سے کہ شریعت نے ان عوارض کے وقت مکلف سے نماز کو ساقط کردیا ہے اور وقت کی تنگی، پانی کے نہ ہونے اور لباس کے نہ ہونے کی وجہ سے واجب ساقط نہ ہوگا۔

تشریح مامور بہ کے لئے حُسن ثابت کرنے کے بعد فاضل مصنفؒ نے ذاتِ حسن کے اعتبار سے مامور بہ کی دو قسمیں بیان کی ہیں ایک مامور بہ حُسن لذاتہ، دوم مامور بہ حسن لغیرہ۔ حسن لذاتہ کا مطلب یہ ہے کہ حُسن بغیر کسی واسطہ کے اس چیز کی ذات میں موجود ہو جس کے لئے مامور بہ ادا کیا گیا ہے۔ اور حُسن لغیرہ کا مطلب یہ ہے کہ حُسن مامور بہ کے علاوہ دوسری چیز کی وجہ سے آیا ہو۔ حسن لذاتہ کی مثال بیان کرتے ہوئے مصنفؒ نے فرمایا ہے جیسے اللہ کی ذات وصفات پر ایمان لانا اور منعم یعنی ذات باری کا شکر ادا کرنا، سچ بولنا انصاف کرنا اور نماز پڑھنا۔ اور زکوٰۃ، روزہ، حج وغیرہ عبادات خالصہ۔ ایمان مامور بہ اس لئے ہے کہ اللہ تعالیٰ نے یاایھا الذین اٰمنوا اٰمنوا کے ذریعہ ایمان کا امر فرمایا ہے۔ اور منعم کا شکر مامور بہ اس لئے ہے کہ اللہ تعالیٰ نے واشکروالی ولا تکفرون کے ذریعہ شکر کا امر فرمایا ہے۔ اور صدق مامور بہ اس لئے ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قولوا قولا سدیدا میں سچ بولنے کا امر فرمایا ہے۔ اور عدل مامور بہ اس لئے ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اعدلوا ھو اقرب للتقویٰ میں عدل کا امر فرمایا ہے۔ اور نماز باری تعالیٰ کے

امر اقیموا الصلوٰۃ کی وجہ سے اور زکوٰۃ اتوا الزکاۃ کی وجہ سے اور روزہ من شھد منکم الشھر فلیصمہ کی وجہ سے اور حج وللہ علی الناس حج البیت من استطاع الیہ سبیلا کی وجہ سے مامور بہ ہے۔ الحاصل یہ تمام چیزیں مامور بہ ہیں اور ان کی ذات میں حسن ہے مامور بہ کے علاوہ کسی دوسری چیز کی وجہ سے ان میں حسن نہیں آیا ہے۔ پھر اس قسم یعنی مامور بہ حسن لذاتہ کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جو سقوط کا احتمال نہیں رکھتا ہے جیسے ایمان بمعنی تصدیق۔ دوم وہ جو سقوط کا احتمال رکھتا ہے جیسے نماز، روزہ وغیرہ ان میں سے پہلی قسم کا حکم یہ ہے کہ مامور بہ کا ادا کرنا جب بندے پر واجب ہو جائیگا تو وہ صرف ادا کرنے سے ساقط ہوگا اس کے علاوہ کسی دوسرے طریقہ پر ساقط نہ ہوگا۔ اور دوسری قسم کا حکم یہ ہے کہ وہ دو طریقہ پر ساقط ہوگا ایک ادا کرنے سے دوسرے امر یعنی شارع کے ساقط کرنے سے۔ مصنفؒ کہتے ہیں کہ دوسری قسم کے حکم کی بناء پر ہی ہم نے کہا ہے کہ جب اول وقت میں نماز واجب ہوگئی تو وہ ذمہ سے دو طریقہ پر ساقط ہوگی۔ ایک تو اسوقت جب مکلف اس کو ادا کریگا، دوم اس وقت جب آخر وقت مکلف کو جنون طاری ہوگیا ہو یا اس کو حیض یا نفاس جاری ہوگیا ہو کیونکہ ان عوارض کے وقت امر یعنی شارع نے مکلف سے نماز کو ساقط کر دیا ہے۔

فاضل مصنفؒ کہتے ہیں کہ اگر نماز کا وقت تنگ ہوگیا یا پانی معدوم ہوگیا یا کپڑا معدوم ہوگیا تو ان صورتوں میں نماز ذمہ سے ساقط نہ ہوگی بلکہ تنگی وقت کی وجہ سے اگر نماز فوت ہوگئی تو قضاء واجب ہوگی اور اگر پانی معدوم ہوگیا تو تیمم کے ساتھ نماز واجب ہوگی اور اگر کپڑا معدوم ہوگیا تو برہنہ، نماز پڑھنا واجب ہوگا البتہ اس کو اختیار ہوگا کہ کھڑے ہوکر رکوع سجدے کے ساتھ نماز پڑھے یا بیٹھ کر رکوع سجدے کے اشارے کیساتھ پڑھے۔

اَلنَّوْعُ الثَّانِیْ مَا یَکُوْنُ حَسَنًا بِوَاسِطَۃِ الْغَیْرِ وَذَالِکَ مِثْلُ السَّعْیِ اِلَی الْجُمُعَۃِ وَالْوُضُوْءِ لِلصَّلٰوۃِ فَاِنَّ السَّعْیَ حَسَنٌ بِوَاسِطَۃِ کَوْنِہٖ مُفْضِیًا اِلٰی اَدَاءِ الْجُمُعَۃِ وَالْوُضُوْءَ حَسَنٌ بِوَاسِطَۃِ کَوْنِہٖ مِفْتَاحًا لِلصَّلٰوۃِ وَحُکْمُ ھٰذَا النَّوْعِ اَنَّہٗ یَسْقُطُ بِسُقُوْطِ تِلْکَ الْوَاسِطَۃِ حَتّٰی اَنَّ السَّعْیَ لَا یَجِبُ عَلٰی مَنْ لَاجُمُعَۃَ عَلَیْہِ وَلَا یَجِبُ الْوُضُوْءُ عَلٰی مَنْ لَاصَلٰوۃَ عَلَیْہِ وَلَوْ سَعٰی اِلَی الْجُمُعَۃِ فَحُمِلَ مُکْرَھًا اِلٰی مَوْضَعٍ اٰخَرَ قَبْلَ اِقَامَۃِ الْجُمُعَۃِ یَجِبُ عَلَیْہِ السَّعْیُ ثَانِیًا وَلَوْکَانَ مُعْتَکِفًا فِی الْجَامِعِ یَکُوْنُ السَّعْیُ سَاقِطًا عَنْہُ وَکَذَالِکَ لَوْ تَوَضَّأَ فَاَحْدَثَ قَبْلَ اَدَاءِ الصَّلٰوۃِ یَجِبُ عَلَیْہِ الْوُضُوْءُ ثَانِیًا وَلَوْ کَانَ مُتَوَضِّیًا عِنْدَ وُجُوْبِ الصَّلٰوۃِ لَا یَجِبُ عَلَیْہِ تَجْدِیْدُ الْوُضُوْءِ۔

ترجمہ اور مامور بہ کی دوسری قسم یہ ہے کہ مامور بہ غیر کے واسطہ سے حسن ہو اور یہ جیسے جمعہ کے لئے سعی

اور نماز کے لئے وضو اس لئے کہ سعی اس واسطہ سے حسن ہے کہ وہ ادائے جمعہ کی طرف مفضی ہے اور وضوء اس واسطہ سے حسن ہے کہ وہ نماز کی مفتاح اور کنجی ہے اور اس قسم کا حکم یہ ہے کہ مامور بہ اس واسطہ کے ساقط ہونے سے ساقط ہو جائیگا۔ حتیٰ کہ سعی اس شخص پر واجب نہ ہوگی جس پر جمعہ واجب نہیں ہے اور وضوء اس شخص پر واجب نہ ہوگا جس پر نماز واجب نہیں ہے۔ اور اگر کسی نے جمعہ کی طرف سعی کی، پھر اس کو جمعہ اداء کرنے سے پہلے دوسری جگہ زبردستی لیجا یا گیا تو اس پر دوبارہ سعی کرنا واجب ہوگا اور اگر کوئی شخص جامع مسجد میں معتکف ہو تو اس سے سعی ساقط ہوگی۔ اور اسی طرح اگر کسی نے وضوء کیا پھر ادائے صلوٰۃ سے پہلے وضو ٹوٹ گیا تو اس پر دوبارہ وضوء کرنا واجب ہوگا اور اگر وجوبِ صلوٰۃ کے وقت باوضوء ہو تو اس پر نیا وضوء کرنا واجب نہ ہوگا۔

تشریح مصنفؒ کہتے ہیں کہ دوسری قسم یعنی حسن لغیرہ یہ ہے کہ مامور بہ بذاتِ خود حَسن نہ ہو یعنی اس کی ذات میں کوئی حُسن اور خوبی نہ ہو بلکہ دوسری چیز کی وجہ سے اس میں حُسن آیا ہو۔ مثلاً سعی الی الجمعہ باری تعالیٰ کے قول فاسعوا الی ذکر اللہ وذروا البیع کی وجہ سے مامور بہ ہے۔ اور وضوء برائے صلوٰۃ اذا قمتم الی الصلوٰۃ فاغسلوا وجوھکم الآیۃ کی وجہ سے مامور بہ ہے، لیکن ان میں بذاتہ کوئی حُسن نہیں ہے کیونکہ سعی چلنے اور قدم منتقل کرنے کا نام ہے اور وضوء اعضاء کو ٹھنڈا کرنے اور پاک کرنے کا نام ہے اور ان کاموں میں چونکہ عبادت کے معنی نہیں ہیں اس لئے ان میں بذاتہ کوئی حُسن بھی نہ ہوگا۔ البتہ سعی چونکہ ادائے جمعہ کی طرف مفضی ہے اور ادائے جمعہ عبادت ہونے کی وجہ سے حَسن ہے اس لئے ادائے جمعہ کے واسطہ سے سعی الی الجمعہ بھی حَسن ہو جائے گی اور وضو چونکہ نماز کی مفتاح اور وسیلہ ہے اور نماز بذاتہ حَسن ہے اس لئے نماز کے واسطہ سے وضو بھی حسن ہو جائیگا۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ مامور بہ کی اس قسم کا حکم یہ ہے کہ اُس واسطہ کے ساقط ہونے سے مامور بہ ساقط ہو جائیگا چنانچہ جس آدمی پر جمعہ نہیں ہے اس پر سعی الی الجمعہ بھی واجب نہ ہوگی اور جس پر نماز واجب نہیں ہے اس پر وضوء بھی واجب نہ ہوگا یہی وجہ ہے کہ اگر مَن علیہ الجمعہ نے جمعہ کی طرف سعی کی پھر نمازِ جمعہ سے پہلے اس کو کوئی شخص زبردستی دوسری جگہ لے گیا اور پھر نمازِ جمعہ سے پہلے ہی وہ اکراہ ختم ہو گیا تو اس شخص پر دوبارہ سعی الی الجمعہ واجب ہوگی کیونکہ پہلی سعی کا جو مقصود تھا یعنی نمازِ جمعہ وہ حاصل نہیں ہوا اس لئے اس مقصود کو حاصل کرنے کے لئے دوبارہ سعی کرنا واجب ہوگا۔ اور اگر مَن علیہ الجمعہ جامع مسجد میں معتکف ہو تو اس کے ذمہ سے سعی ساقط ہو جائے گی کیونکہ مقصود یعنی نمازِ جمعہ ادا کرنے کے لئے جامع مسجد میں حاضری بغیر سعی کے حاصل ہے۔ اسی طرح اگر کسی شخص نے برائے نماز وضوء کیا اور پھر نماز ادا کرنے سے پہلے وضوء ٹوٹ گیا تو اس پر دوبارہ وضوء واجب ہوگا کیونکہ وضوء سے جو مقصود تھا یعنی نماز ادا کرنا وہ حاصل نہیں ہوا اس لئے اس مقصود کو حاصل کرنے کے لئے دوبارہ وضوء کرنا ضروری ہوگا۔

اور اگر کوئی شخص وجوبِ صلوٰۃ کے وقت باوضوء ہو تو اس پر دوبارہ وضوء کرنا واجب نہ ہوگا کیونکہ اس صورت میں مقصود (نماز) بغیر تجدیدِ وضوء کے بھی حاصل ہو جائے گا۔

وَالْقَرِيْبُ مِنْ هٰذَا النَّوْعِ الْحُدُوْدُ وَالْقِصَاصُ وَالْجِهَادُ فَاِنَّ الْحَدَّ حَسَنٌ بِوَاسِطَةِ الزَّجْرِ عَنِ الْجِنَايَةِ وَالْجِهَادُ حَسَنٌ بِوَاسِطَةِ دَفْعِ شَرِّ الْكَفَرَةِ وَاِعْلَاءِ كَلِمَةِ الْحَقِّ وَلَوْ فَرَضْنَا عَدَمَ الْوَاسِطَةِ لَا يَبْقٰى ذٰلِكَ مَامُوْرًا بِهٖ فَاِنَّهٗ لَوْلَا الْجِنَايَةُ لَا يَجِبُ الْحَدُّ وَلَوْلَا الْكُفْرُ الْمُفْضِيْ اِلَى الْحَرْبِ لَا يَجِبُ عَلَيْهِ الْجِهَادُ۔

ترجمہ اور اس نوع سے حدود، قصاص اور جہاد بھی قریب ہے اس لئے کہ حد حسن ہے جرم سے روکنے کے واسطے سے اور جہاد حسن ہے کفار کے شر کو دفع کرنے اور کلمۂ حق کو بلند کرنے کے واسطہ سے اور اگر ہم عدم واسطہ فرض لیں تو یہ مامور بہ باقی نہ رہے گا اس لئے کہ اگر جنایت نہ ہوتی تو حد واجب نہ ہوتی اور اگر لڑائی کی طرف مفضی کفر نہ ہوتا تو اس پر جہاد واجب نہ ہوتا۔

تشریح مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اس قسم یعنی حسن لغیرہ سے حدود، قصاص اور جہاد بھی قریب ہے یعنی یہ چیزیں بھی حسن لغیرہ ہیں اس لئے کہ حد نام ہے اللہ کے بندوں کو سزاء دینے اور عذاب دینے کا اور ظاہر ہے کہ یہ کام بذاتہ حسن نہیں ہے البتہ حد، جنایت جیسے زنا اور شرب خمر وغیرہ سے روکتی ہے اور جنایت سے روکنا حسن ہے پس جنایت سے روکنے کے واسطہ سے حد بھی حسن ہو جائے گی اور دوسری چیز کے واسطہ سے جس چیز میں حسن آیا ہو وہ چونکہ حسن لغیرہ کہلاتی ہے اس لئے حد حسن لغیرہ کہلائے گی۔ اسی طرح قصاص اللہ کے بندوں کو قتل کرنے کا نام ہے اور یہ بھی کوئی اچھی بات نہیں ہے۔ مگر قصاص چونکہ ظالموں کو قتل کرنے سے روکتا ہے اس لئے ظالموں کو قتل سے روکنے کے واسطہ سے قصاص بھی حسن ہو جائے گا۔ اسی طرح جہاد شہروں کو برباد کرنے اور اللہ کے بندوں کو عذاب دینے کا نام ہے اور یہ چیز بذاتہ حسن نہیں ہے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے الآدمیّ بنیان الرّب ملعون من ھدم بنیان الرّب (آدمی رب کی عمارت ہے جس نے رب کی عمارت کو گرایا وہ ملعون ہے) بہرحال جہاد بھی بذاتہ حسن نہیں ہے، مگر چونکہ جہاد کفار کے شر کو دور کرتا ہے اور اللہ کے کلمہ کو بلند کرتا ہے اور یہ حسن ہے اس لئے کفار کے شر کو دور کرنے اور کلمۂ حق کو بلند کرنے کے واسطہ سے جہاد بھی حسن ہو گیا۔ مصنفؒ کہتے ہیں کہ اگر مذکورہ واسطوں کو معدوم فرض کر لیا جائے تو حد، قصاص اور جہاد مامور بہ نہ رہیں گے چنانچہ اگر جنایت نہ ہو تو حدود واجب نہ ہوں اور اگر جنگ کی دعوت دینے والا کفر نہ رہے تو جہاد واجب نہ رہے۔

(فوائد) یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ مصنفؒ نے حد، قصاص اور جہاد کو حسن لغیرہ کے قریب کیوں کہا ہے حالانکہ یہ چیزیں بعینہ حسن لغیرہ ہیں۔ مصنفؒ کو یوں کہنا چاہئے تھا وکذلک الحدود والقصاص والجہاد۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حسن لغیرہ کی دو قسمیں ہیں اول یہ کہ وہ غیر جس کی وجہ سے مامور بہ میں حسن آیا ہے مامور بہ کے ادا کرنے سے ادا نہ ہو بلکہ مامور بہ کو ادا کرنے کے لئے مستقل کام کرنا پڑے اور اس غیر کو

اداء کرنے کے لئے مستقل کام کرنا پڑے جیسے سعی اور وضو، مامور بہ ہیں اور ان کو نے سے غیر یعنی جمعہ اور نماز ادا، نہیں ہوتی بلکہ جمعہ اور نماز کے لئے علیحدہ عمل کرنا پڑتا ہے اور سعی اور وضوء۔ لئے علیحدہ عمل کرنا پڑتا ہے۔ دوم یہ کہ وہ غیر مامور بہ کے اداء کرنے سے اداء ہو جائے اُس غیر کو اداء کرنے کے لئے مستقل عمل کی ضرورت نہ ہو جیسے حد قصاص اور جہاد مامور بہ ہیں ان کو کرنے سے وہ غیر یعنی جنایت سے روکنا، ظالموں کو قتل نے سے روکنا اور کفار کے شر کو دور کرنا اور اللہ کے کلمہ کو بلند کرنا بھی حاصل ہو جاتا ہے۔ ان چیزوں کو حاصل نے کے لئے مامور بہ کے علاوہ کسی دوسرے عمل کی ضرورت نہیں پڑتی ہے۔ ان دونوں قسموں میں سے پہلی قسم (سعی اور وضوء) حسن لغیرہ ہونے میں چونکہ کامل ہے، اور دوسری قسم (حد، قصاص اور جہاد) ناقص ہے اس لئے اس دوسری قسم یعنی حد، قصاص اور جہاد کو پہلی قسم کے قریب کہا گیا ہے اُس کا عین قرار نہیں دیا گیا۔ جمیل عفرلہٗ ولوالدیہ

فصل اَلْوَاجِبُ بِحُكْمِ الْاَمْرِ نَوْعَانِ اَدَاءٌ وَقَضَاءٌ فَالْاَدَاءُ عِبَارَةٌ عَنْ تَسْلِيْمِ عَيْنِ الْوَاجِبِ اِلٰى مُسْتَحِقِّهٖ وَالْقَضَاءُ عِبَارَةٌ عَنْ تَسْلِيْمِ مِثْلِ الْوَاجِبِ اِلٰى مُسْتَحِقِّهٖ ثُمَّ الْاَدَاءُ نَوْعَانِ كَامِلٌ وَقَاصِرٌ فَالْكَامِلُ مِثْلُ اَدَاءِ الصَّلٰوةِ فِيْ وَقْتِهَا بِالْجَمَاعَةِ اَوِ الطَّوَافِ مُتَوَضِّيًا وَتَسْلِيْمِ الْمَبِيْعِ سَلِيْمًا كَمَا اقْتَضَاهُ الْعَقْدُ اِلَى الْمُشْتَرِيْ وَتَسْلِيْمِ الْغَاصِبِ الْعَيْنَ الْمَغْصُوْبَةَ كَمَا غَصَبَهَا۔

ترجمہ امر کے ذریعہ ثابت ہونے والے واجب کی دو قسمیں ہیں اداء اور قضاء پس اداء عین واجب کو اس کے مستحق کی طرف سپرد کرنے کا نام ہے اور قضاء مثل واجب کو اس کے مستحق کی طرف سپرد کرنے کا نام ہے پھر اداء کی دو قسمیں ہیں کامل اور قاصر پس کامل جیسے نماز کو اس کے وقت میں باجماعت اداء کرنا یا باوضوء طواف کرنا ہے اور سالم من العیب مبیع کو جیساکہ عقدِ بیع نے اس کا تقاضہ کیا ہے مشتری کی طرف سپرد کرنا اور غاصب کا عین مغصوبہ کو جیساکہ اُس نے غصب کیا ہے (مالک کی طرف) سپرد کرنا ہے۔

تشریح مصنفؒ فرماتے ہیں کہ امر کے ذریعہ جو واجب ثابت ہوتا ہے اس کی دو قسمیں ہیں ایک اداء، دوم قضاء۔ اداء کہتے ہیں عین واجب کو اس کے حقدار کی طرف سپرد کرنا یعنی امر کے ذریعہ جو چیز واجب ہوئی ہے بعینہ اس کو سپرد کرنا۔ اور قضاء کہتے ہیں مثلِ واجب کو اس کے حقدار کی طرف سپرد کرنا۔ یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ اداء اور قضاء کی تعریف میں لفظ تسلیم مذکور ہے، اور تسلیم کہتے ہیں کسی شئی کو اپنے پاس سے دوسرے کی طرف منتقل کرنا اور واجب ایک وصف ہے جو ذمہ میں ہوتا ہے اور اس کو اداء کرنا ایک فعل ہے اور افعال اعراض کے قبیلہ سے ہیں اور اعراض انتقال کو قبول نہیں کرتے ہیں لہٰذا جب واجب کو اداء کرنا فعل ہے اور افعال اعراض کے قبیلہ سے ہیں اور اعراض

انتقال کو قبول نہیں کرتے ہیں تو ادا، اور قضاء کی تعریف میں لفظ تسلیم ذکر کرنا کس طرح درست ہوگا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ تسلیم کے معنی شئی کو عدم سے وجود کی طرف نکالنے کے ہیں اور یہ معنی ادا، اور قضاء میں پائے جاتے ہیں کیونکہ مکلف فعل واجب کو عدم سے وجود میں لاتا ہے پس جب تسلیم کے مذکورہ معنی ادا، اور قضاء میں پائے جاتے ہیں تو ان کی تعریف میں لفظ تسلیم کا ذکر کرنا بھی درست ہے۔ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ پھر ادا، کی دو قسمیں ہیں (۱) ادا، کامل، (۲) ادا، قاصر۔ ادا، کامل سے مراد یہ ہے کہ اس کو اسی طریقہ پر ادا کیا جائے جس طریقہ پر اس کو مشروع کیا گیا ہے اور ادا، قاصر سے مراد یہ ہے کہ اس کو ماشرع کے خلاف ادا، کیا جائے۔ ادا، کامل کی مثال جیسے فرض نماز کو اس کے وقت میں باجماعت ادا، کرنا اور طواف کو باوضو ادا، کرنا کیونکہ ان دونوں کا مشروع طریقہ یہ ہی ہے۔ یہ دونوں مثالیں تو حقوق اللہ میں ہیں اور حقوق العباد میں ادا کامل کی ایک مثال تو یہ ہے کہ مشتری کی طرف ایسی بیع سپرد کی جائے جو عیب سے پاک ہو جیسا کہ عقد بیع اس کا تقاضہ کرتا ہے۔ اور دوسری مثال یہ ہے کہ غاصب مالک کی طرف بعینہ مغصوبہ شئی جیسا کہ غصب کیا تھا سپرد کرے یعنی جس وصف کے ساتھ غصب کیا تھا اسی وصف کیساتھ سپرد کرے۔

وَحُكْمُ هٰذَا النَّوْعِ اَنْ يُّحْكَمَ بِالْخُرُوْجِ عَنِ الْعُهْدَةِ بِهٖ وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا اَلْغَاصِبُ اِذَا بَاعَ الْمَغْصُوْبَ مِنَ الْمَالِكِ اَوْ رَهَنَهٗ عِنْدَهٗ اَوْ وَهَبَهٗ لَهٗ وَسَلَّمَهٗ اِلَيْهِ يَخْرُجُ عَنِ الْعُهْدَةِ وَيَكُوْنُ ذٰلِكَ اَدَاءً لِحَقِّهٖ وَيَلْغُوْ مَا صَرَّحَ بِهٖ مِنَ الْبَيْعِ وَالْهِبَةِ وَلَوْ غَصَبَ طَعَامًا فَاَطْعَمَهٗ مَالِكَهٗ وَهُوَ لَا يَدْرِيْ اَنَّهٗ طَعَامُهٗ اَوْ غَصَبَ ثَوْبَهٗ فَاَلْبَسَهٗ مَالِكَهٗ وَهُوَ لَا يَدْرِيْ اَنَّهٗ ثَوْبُهٗ يَكُوْنُ ذٰلِكَ اَدَاءً لِحَقِّهٖ وَ الْمُشْتَرِيْ فِي الْبَيْعِ الْفَاسِدِ لَوْ اَعَارَ الْمَبِيْعَ مِنَ الْبَائِعِ اَوْ رَهَنَهٗ عِنْدَهٗ اَوْ اٰجَرَهٗ مِنْهُ اَوْ بَاعَهٗ مِنْهُ اَوْ وَهَبَهٗ لَهٗ وَسَلَّمَهٗ يَكُوْنُ ذٰلِكَ اَدَاءً لِحَقِّهٖ وَيَلْغُوْ مَا صَرَّحَ بِهٖ مِنَ الْبَيْعِ وَالْهِبَةِ وَنَحْوِهٖ۔

ترجمہ اور اس نوع کا حکم یہ ہے کہ ادا کامل کے ذریعہ ذمہ داری سے نکلنے کا حکم دیا جائے گا اور اسی بناء پر ہم نے کہا کہ غاصب نے جب مغصوب کو مالک کے ہاتھ فروخت کیا یا اس کو اس کے پاس رہن رکھا یا اسکو مالک کے لئے ہبہ کیا اور اس کو مالک کے سپرد کیا تو غاصب ذمہ داری سے نکل جائیگا۔ اور یہ مالک کے حق کو ادا کرنا ہوگا اور بیع اور ہبہ جس چیز کی اس نے صراحت کی ہے وہ لغو ہو جائیگا۔ اور اگر غاصب نے اناج غصب کیا پھر وہ اس کے مالک کو کھلا دیا اور مالک نہیں جانتا کہ یہ اس کا اناج ہے، یا اس کا کپڑا غصب کیا پھر اس کو اس کے مالک کو پہنا دیا اور وہ نہیں جانتا کہ یہ اس کا کپڑا ہے تو یہ مالک کے حق کو ادا کرنا ہوگا اور بیع فاسد کی صورت میں خریدنے والے نے اگر بیع بائع کو عاریت پر دیدی یا اس کو اس کے پاس رہن رکھا یا اسکو بائع کو

اجرت پر دیا یا اس کو بائع کے ہاتھ بیچ دیا یا اس کو بائع کے لئے ہبہ کر دیا اور اس کو سپرد کر دیا تو یہ بائع کے حق کو ادا کرنا ہوگا اور بیع، ہبہ وغیرہ جس چیز کی صراحت کی ہے وہ لغو ہو جائے گی۔

تشریح اور ادا، کامل کا حکم یہ ہے کہ مامور اور مکلف ادا، کامل کی صورت میں ادا کرنے سے ذمہ داری سے سبکدوش ہو جائیگا۔ یعنی جب مکلف ادا، کامل کریگا تو وہ اپنے ذمہ سے فارغ ہو جائے گا اسی بنا پر ہم کہتے ہیں کہ جب غاصب نے شئی مغصوب مالک کے ہاتھ فروخت کر دی یا مالک کے پاس رہن رکھدی یا مالک کو ہبہ کر کے اس کے سپرد کر دی تو غاصب اپنی ذمہ داری سے سبکدوش ہو جائے گا اور بیع، رہن، ہبہ کی وجہ سے مالک کو چونکہ اس کا عین مال حاصل ہو گیا ہے اس لئے یہ بیع، رہن اور ہبہ مالک کے حق کو ادا کرنا ہوگا۔ اور بیع، رہن اور ہبہ جن کی غاصب نے صراحت کی ہے وہ سب لغو ہو جائیں گے اور لغو ہونے کی وجہ یہ ہے کہ غاصب چونکہ شئی مغصوب کا مالک نہیں ہے اس لئے اس کی طرف سے یہ تصرفات بھی صحیح نہ ہوں گے اور غاصب کا شئی مغصوب مالک کے حوالہ کرنا حق کو ادا کرنا ہوگا اسی طرح اگر کسی نے کسی کا اناج غصب کیا پھر وہ اناج اس کے مالک کو کھلا دیا حالانکہ مالک کو معلوم بھی نہیں کہ یہ اس کا اناج ہے۔ یا اس کا کپڑا غصب کیا اور وہ اس کے مالک کو پہنا دیا اور مالک کو معلوم بھی نہیں کہ یہ اس کا کپڑا ہے تو یہ کھلانا اور پہنانا مالک کے حق کو ادا کرنا ہوگا، اسی طرح بیع فاسد کی صورت میں مشتری نے مبیع پر قبضہ کر کے مبیع بائع کو عاریۃً دیدی یا بائع کے پاس مبیع کو رہن رکھدیا یا بائع کو مبیع اجرت پر دے دی یا بائع کے ہاتھ مبیع کو بیچ دیا یا بائع کو ہبہ کر کے مبیع کو اس کے حوالہ کر دیا تو ان تمام صورتوں میں یہ بائع کے حق کو ادا کرنا ہوگا۔ اور بیع، ہبہ وغیرہ جن چیزوں کی صراحت کی ہے وہ سب لغو ہو جائیں گی۔

(فوائد) بیع فاسد سے مراد بیع بالخمر، بیع بالخنزیر اور مقتضٰی عقد کے خلاف کی شرط کے ساتھ بیع کرنا ہے۔ بیع فاسد کی صورت میں فساد کو دور کرنے کے لئے مشتری پر مبیع کا بائع کی طرف واپس کرنا واجب ہے پس جب مشتری نے مبیع بائع کو عاریۃ دیدی یا اس کے پاس رہن رکھدی یا اس کو اجرت پر دیدی یا بائع کو ہبہ کر دی اور بائع نے اس پر قبضہ کر لیا تو ان تمام صورتوں میں یہ کہا جائے گا کہ مشتری نے بائع کا حق ادا کر دیا ہے، یعنی مشتری پر بائع کی طرف سے مبیع کا واپس کرنا جو واجب تھا اس نے اس حق واجب کو ادا کر دیا ہے۔

وَاَمَّا الْاَدَاءُ الْقَاصِرُ فَهُوَ تَسْلِيْمُ عَيْنِ الْوَاجِبِ مَعَ النُّقْصَانِ فِيْ صِفَتِهٖ نَحْوُ الصَّلٰوةِ بِدُوْنِ تَعْدِيْلِ الْاَرْكَانِ اَوِ الطَّوَافِ مُحْدِثًا وَرَدِّ الْمَبِيْعِ مَشْغُوْلًا بِالدَّيْنِ اَوْ بِالْجِنَايَةِ وَرَدِّ الْمَغْصُوْبِ مُبَاحَ الدَّمِ بِالْقَتْلِ اَوْ مَشْغُوْلًا بِالدَّيْنِ اَوِ الْجِنَايَةِ بِسَبَبٍ عِنْدَ الْغَاصِبِ وَاَدَاءِ الزُّيُوْفِ مَكَانَ الْجِيَادِ اِذَا لَمْ يَعْلَمِ الدَّائِنُ ذٰلِكَ۔

ترجمہ اور بہرحال اداءِ قاصر تو وہ عینِ واجب کو اس کی صفت میں نقصان کے ساتھ ادا کرنا ہے جیسے بغیر تعدیلِ ارکان کے نماز پڑھنا یا بے وضو طواف کرنا اور مبیع کو واپس کرنا درانحالیکہ وہ دَین یا جنایت کے ساتھ مشغول ہو اور مغصوب کو واپس کرنا درانحالیکہ وہ قتل کی وجہ سے مباح الدم ہو یا دَین یا جنایت کی وجہ سے مشغول ہو ایسے سبب سے جو سبب غاصب کے پاس پایا گیا اور کھرے دراہم کی جگہ کھوٹے دراہم ادا کرنا بشرطیکہ دائن اس کو نہ جانتا ہو۔

تشریح مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اداء کہتے ہیں عینِ واجب کو ایسے نقصان کے ساتھ سپرد کرنا جو نقصان اس کی صفت میں ہو ذات میں نہ ہو۔ فاضل مصنفؒ نے اداء قاصر کی پانچ مثالیں ذکر کی ہیں، دو حقوق اللہ میں اور تین حقوق العباد میں۔ حقوق اللہ ایک مثال تو بغیر تعدیلِ ارکان کے نماز پڑھنا ہے اور دوسری مثال بے وضو طواف کرنا ہے۔ تعدیلِ ارکان کہتے ہیں رکوع، سجدہ، رکوع کے بعد قومہ اور دو سجدوں کے درمیان جلسہ کو اطمینان کے ساتھ اداء کرنا۔ تعدیلِ ارکان امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اگرچہ فرض ہے اس کو ترک کر دینے سے نماز درست نہ ہو گی لیکن حضراتِ طرفین کے نزدیک واجب ہے اگر اس کو ترک کر دیا تو نماز نقصان کے ساتھ درست ہو جائے گی۔ الحاصل بغیر تعدیلِ ارکان کے نماز اور بے وضو طواف دونوں اداء قاصر ہیں اور حقوق العباد میں پہلی مثال یہ ہے کہ بائع نے مشتری کو ایسی بیع سپرد کی جو مشغول بالدین یا مشغول بالجنایت ہو، مثلاً مبیع غلام ہے اور اس غلام نے بائع کے پاس رہتے ہوئے کسی کا مال تلف کر دیا تو اس تلف شدہ مال کا ضمان غلام کے ذمہ میں ثابت ہو گا اور یہ غلام مشغول بالدین ہو گا۔ اور اگر غلام نے بائع کے پاس رہتے ہوئے ایسی جنایت کا ارتکاب کیا ہو جس جنایت کی وجہ سے اس کا رقبہ یا اس کا کوئی حصہ مستحق ہو گیا تو یہ غلام مشغول بالجنایت ہو گا۔ اب اگر بائع نے مشغول بالدین یا مشغول بالجنایت غلام مشتری کے سپرد کیا تو یہ سپرد کرنا اداءِ قاصر ہو گا کیونکہ بائع پر ایسی مبیع کا سپرد کرنا واجب تھا جو مبیع جملہ عیوب سے پاک اور سالم ہو اور یہاں سلامتی کا وصف فوت ہو گیا لہٰذا ایسی مبیع کا سپرد کرنا اداء ناقص اور اداء قاصر ہو گا۔ دوسری مثال یہ ہے کہ غاصب نے عیوب سے پاک غلام غصب کیا پھر اس غلام نے غاصب کے پاس کسی انسان کو عمداً قتل کر دیا یہاں تک کہ وہ غلام مباح الدم ہو گیا، یا وہ غلام غاصب کے پاس مشغول بالدین یا مشغول بالجنایت ہو گیا اس کے بعد غاصب نے مالک کی طرف اس غلام کو سپرد کیا تو یہ سپرد کرنا اداءِ قاصر ہو گا کیونکہ غاصب پر عیوب سے پاک بعینہٖ اس غلام کو سپرد کرنا واجب تھا جو غلام اس نے غصب کیا تھا، حالانکہ اس نے ایسا غلام سپرد کیا ہے جس کی سلامتی فوت ہو گئی ہے لہٰذا اس غلام کا سپرد کرنا اداء ناقص اور اداء قاصر ہو گا۔ تیسری مثال یہ ہے کہ مدیون جس پر دراہم جیاد واجب تھے اس نے ان کی جگہ دراہم زیوف اداء کئے اور دائن کو اس کا علم نہیں ہو سکا۔

یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ مصنفؒ کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر دائن (قرض خواہ) کو وصفِ زیافت کا علم نہ ہو تو مدیون کی طرف سے یہ اداء، اداءِ قاصر ہو گی اور اگر علم ہو تو یہ اداء، اداء قاصر نہ ہو گی حالانکہ دونوں

صورتوں میں ادا، قاصر ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مصنفؒ نے دائن کے نہ جاننے کی قید اس لئے ذکر کی ہے کہ اگر دائن کو معلوم ہوگیا اور اس نے چشم پوشی کر کے دراہم زیوف وصول کر لئے اور ان کو واپس نہیں کیا تو یہ ادا، کامل ہوگی کیونکہ صاحب حق یعنی دائن نے وصف جودت سے اپنے حق کو ساقط کر دیا ہے۔ لیکن اس پر بھی اعتراض ہے وہ یہ کہ ادا، کامل اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ جس وصف کے ساتھ شئی کا ادا کرنا واجب تھا ادائیگی تک وہ وصف باقی رہے اور یہاں وہ وصف یعنی وصف جودت فوت ہوگیا ہے اگرچہ صاحب حق یعنی دائن نے چشم پوشی سے کام لیا ہے پس ثابت ہو گیا کہ عدم علم ادا، قاصر ہونے کے لئے شرط نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ دائن کو جب یہ معلوم ہو جائے گا کہ مدیون دراہم زیوف ادا، کر رہا ہے تو مظاہر یہ ہے کہ وہ اس کی اجازت نہیں دیگا اور جب اجازت نہیں دیگا تو ادا، قاصر متحقق نہیں ہوگی یعنی بالکل ادا، ہی متحقق نہ ہوگی اور جب بالکل ادا، نہیں پائی گئی تو ادا، قاصر بھی متحقق نہ ہوگی پس اس قید یعنی اذا لم یعلم الدائن ذلک کا ذکر کرنا ادا، قاصر کے تحقق کو بیان کرنے کے لئے ہے۔

وَحُكْمُ هٰذَا النَّوْعِ اَنَّهُ اِنْ اَمْكَنَ جَبْرُ النُّقْصَانِ بِالْمِثْلِ يَنْجَبِرُ بِهٖ وَاِلَّا يَسْقُطُ حُكْمُ النُّقْصَانِ اِلَّا فِى الْاِثْمِ وَعَلٰى هٰذَا اِذَا تَرَكَ تَعْدِيْلَ الْاَرْكَانِ فِىْ بَابِ الصَّلٰوةِ لَا يُمْكِنُ تَدَارُكُهٗ بِالْمِثْلِ اِذْ لَا مِثْلَ لَهٗ عِنْدَ الْعَبْدِ فَيَسْقُطُ وَلَوْ تَرَكَ الصَّلٰوةَ فِىْ اَيَّامِ التَّشْرِيْقِ فَقَضَاهَا فِىْ اَيَّامِ التَّشْرِيْقِ لَا يُكَبِّرُ لِاَنَّهٗ لَيْسَ لَهُ التَّكْبِيْرُ بِالْجَهْرِ شَرْعًا۔

ترجمہ اور اس نوع کا حکم یہ ہے کہ اگر مثل کے ذریعہ نقصان کی تلافی ممکن ہو تو مثل کے ذریعہ اس کی تلافی ہو جائے گی ورنہ نقصان کا حکم ساقط ہو جائے گا مگر گناہ میں۔ اور اسی بناء پر ہم نے کہا ہے کہ نماز میں تعدیل ارکان کو ترک کر دیا تو مثل کے ذریعہ اس کا تدارک ممکن نہ ہوگا کیونکہ بندے کے پاس اس کا کوئی مثل نہیں ہے لہٰذا تعدیل ساقط ہو جائے گا اور اگر ایام تشریق میں نماز کو ترک کر دیا پھر ایام تشریق کے علاوہ میں اس کی قضاء کی۔ تو وہ تکبیر تشریق نہیں کہیگا کیونکہ اس کے لئے شرعاً جہر کے ساتھ تکبیر نہیں ہے۔

تشریح مصنفؒ کہتے ہیں کہ اس نوع یعنی ادا، قاصر کا حکم یہ ہے کہ اگر مثل کے ذریعہ نقصان کی تلافی ممکن ہے تو مثل کے ذریعہ اس کی تلافی کر دی جائے گی مثل خواہ معقول ہو خواہ غیر معقول ہو اور مثل معقول صورۃً اور معنیً دونوں ہو یا صرف معنیً ہو۔ اور اگر مثل کے ذریعہ تلافی ممکن نہ ہو تو نقصان کا حکم ساقط ہو جائیگا یعنی نقصان کی وجہ سے اس پر کوئی چیز واجب نہ ہوگی۔ ہاں اس نقصان کی وجہ سے گنہگار ضرور ہوگا۔
صاحب اصول الشاشی نے اس حکم پر تفریع پیش کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے نماز میں

تعدیلِ ارکان کو ترک کردیا تو مثل کے ذریعہ اس کی تلافی ممکن نہ ہوگی کیونکہ بندے کے پاس تعدیلِ ارکان کا کوئی مثل نہیں ہے نہ عقلاً اور نہ شرعاً اور جب بندے کے پاس تعدیلِ ارکان کا کوئی مثل نہیں ہے تو تعدیلِ ارکان ساقط ہو جائے گی یعنی تعدیلِ ارکان کی وجہ سے سوائے گناہ کے اس پر کوئی چیز واجب نہ ہوگی۔ اور مثل کے ذریعہ تعدیلِ ارکان کی تلافی اس لئے ممکن نہیں ہے کہ وہ شخص جس نے تعدیل کو ترک کر دیا ہے وہ یا تو صرف تعدیلِ ارکان کی قضاء کریگا یا اصل کے ساتھ تعدیل کی قضاء کریگا اس طور پر کہ تعدیلِ ارکان کے ساتھ پوری نماز کی قضاء کرے یا تعدیل کے ساتھ اُس رکن کی قضاء کرے جس رکن سے تعدیل متعلق ہے یہ دونوں صورتیں باطل ہیں۔ اول تو اس لئے کہ وصفِ تعدیل کا کوئی مثل معقول نہیں ہے اور نہ ہی اس کے لئے کوئی نص موجود ہے، اور دوم اس لئے کہ ایسا کرنے میں بطلانِ وصف کے واسطہ سے اصل کو باطل کرنا پڑتا ہے اور یہ باطل ہے کیونکہ اس میں اصول کا نقض ہے اور معقول کا قلب ہے۔ اصول کا نقض اس لئے ہے کہ اصول یہ ہے کہ اصل کے واسطہ سے وصف باطل ہو نہ یہ کہ وصف کے واسطہ سے اصل باطل ہو اور یہاں وصف کے واسطہ سے اصل کو باطل کرنا پڑتا ہے اس لئے ایسا کرنے میں نقض اصول ہے اور چونکہ عقلی بات بھی یہ ہی ہے کہ اصل کے واسطے وصف باطل ہوتا ہے نہ کہ وصف کے واسطہ سے اصل۔ اس لئے مذکورہ صورت میں قلب معقول بھی ہوگا۔ اسی طرح اگر کسی نے ایامِ تشریق میں نماز کو ترک کر دیا اور پھر ایامِ تشریق کے علاوہ میں اس کی قضاء کی تو قضاء نماز کے ساتھ تکبیرِ تشریق نہیں کہیگا کیونکہ ایامِ تشریق کے علاوہ میں نماز کے بعد جہر کے ساتھ شرعاً تکبیر نہیں ہے۔ اور رہی ایامِ تشریق میں تکبیر تو وہ شرعاً ثابت ہے۔

یہ خیال رہے کہ اگر اس شخص نے آئندہ سال ایامِ تشریق میں گذشتہ سال کے ایامِ تشریق کی نمازوں کی قضاء کی تو بھی قضاء نمازوں کے ساتھ تکبیر نہیں کہیگا۔ ہاں۔ اگر اسی سال ان ایام میں جماعت کے ساتھ قضاء کی تو قضاء نماز کے ساتھ تکبیر کہیگا کیونکہ تکبیر کا وقت یعنی ایامِ تشریق موجود ہیں۔ حضرت امام شافعیؒ اس مسئلہ میں ہمارے مخالف ہیں چنانچہ ان کے نزدیک ایامِ تشریق کی فوت شدہ نمازوں کی قضاء اگر ایامِ تشریق کے علاوہ میں کی گئی تو تکبیر کے ساتھ قضاء کریگا تاکہ قضاء فوت شدہ کے موافق ہو جائے۔

وَقُلْنَا فِیْ تَرْكِ قِرَاءَةِ الْفَاتِحَةِ وَالْقُنُوْتِ وَالتَّشَهُّدِ وَتَكْبِيْرَاتِ الْعِيْدَيْنِ اَنَّهٗ يَنْجَبِرُ بِالسَّهْوِ وَلَوْ طَافَ طَوَافَ الْفَرْضِ مُحْدِثًا يَنْجَبِرُ ذٰلِكَ وَهُوَ بِالدَّمِ وَهُوَ مِثْلٌ لَهٗ شَرْعًا۔

ترجمہ اور قرأتِ فاتحہ، قنوت، تشہد اور تکبیراتِ عیدین کو چھوڑنے کی صورت میں ہم نے کہا کہ یہ نقصان سجدۂ سہو سے پورا ہو جائے گا اور اگر بے وضو طوافِ فرض کیا تو یہ نقصان دم کے ذریعہ پورا ہو جائیگا اور یہ دم اس کا شرعاً مثل ہے۔

تشریح یہ مسئلہ بھی اصل مذکور پر متفرع ہے، اصل مذکور یہ ہے کہ اگر نقصان کی تلافی مثل کے ذریعہ ممکن ہو تو مثل کے ذریعہ تلافی کی جائے گی ورنہ تو نقصان ساقط ہو جائے گا۔ سابقہ مسائل تو اس اصل کے جزء ثانی پر متفرع ہیں اور یہ مسئلہ جزء اوّل پر متفرع ہے۔ یعنی اس بات پر متفرع ہے کہ مثل کے موجود ہونے کی صورت میں مثل کے ذریعہ تلافی کی جائے گی، چنانچہ ہم کہتے ہیں کہ اگر کسی نے نماز میں فاتحہ کو ترک کر دیا یا قنوت یا تشہد کو اور یا تکبیراتِ عید کو ترک کر دیا تو اس کی تلافی سجدۂ سہو سے کی جائے گی کیونکہ شریعتِ اسلام نے واجباتِ صلوٰۃ کا مثل سجدۂ سہو کو قرار دیا ہے لہٰذا واجباتِ صلوٰۃ میں سے کسی واجب کو ترک کرنے سے جو نقصان پیدا ہوگا اس کی تلافی سجدۂ سہو سے کی جائے گی۔ اسی طرح اگر کسی نے طواف زیارت بے وضو کیا تو اس نقصان کو دم یعنی بکری وغیرہ ایک جانور کو ذبح کر کے پورا کیا جائے گا۔ کیونکہ شریعت نے حج میں واجبات کا مثل دم کو قرار دیا ہے لہٰذا حج میں ترکِ واجب سے دم واجب ہوگا۔

وَعَلٰى هٰذَا لَوْ اَدّٰى زَيْفًا مَكَانَ جَيِّدٍ فَهَلَكَ عِنْدَ الْقَابِضِ لَا شَيْئَ لَهٗ عَلَى الْمَدْيُوْنِ عِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ لِاَنَّهٗ لَا مِثْلَ لِصِفَةِ الْجَوْدِ مُنْفَرِدَةً حَتّٰى يُمْكِنَ جَبْرُهَا بِالْمِثْلِ وَلَوْ سَلَّمَ الْعَبْدَ مُبَاحَ الدَّمِ بِجِنَايَةٍ عِنْدَ الْغَاصِبِ اَوْ عِنْدَ الْبَائِعِ بَعْدَ الْبَيْعِ فَاِنْ هَلَكَ عِنْدَ الْمَالِكِ اَوِ الْمُشْتَرِيْ قَبْلَ الدَّفْعِ لَزِمَهُ الثَّمَنُ وَبَرِئَ الْغَاصِبُ بِاعْتِبَارِ اَصْلِ الْاَدَاءِ وَاِنْ قُتِلَ بِتِلْكَ الْجِنَايَةِ اِسْتَنَدَ الْهَلَاكُ اِلٰى اَوَّلِ سَبَبِهٖ فَصَارَ كَاَنَّهٗ لَمْ يُوْجَدِ الْاَدَاءُ عِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ

ترجمہ اور اسی بنا پر اگر کھرے کی جگہ کھوٹا ادا کیا پھر وہ کھوٹا قابض کے پاس ہلاک ہو گیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس کے لئے مدیون پر کچھ واجب نہ ہوگا کیونکہ تنہا صفت جودت کا مثل نہیں ہے یہاں تک کہ مثل کے ذریعہ اس کی تلافی ممکن ہو اور اگر غاصب یا بائع نے ایسا غلام سپرد کیا جو ایسی جنایت کی وجہ سے مباح الدم بنا ہے جو جنایت غاصب کے پاس یا بائع کے پاس عقدِ بیع کے بعد متحقق ہوئی ہے، پھر اگر وہ غلام مالک کے پاس یا مشتری کے پاس ولی مقتول کو دینے سے پہلے ہلاک ہو گیا تو مشتری پر ثمن لازم ہوگا اور غاصب اصل ادا کے اعتبار سے بری ہو جائیگا اور اگر اس کو اس جنایت کی وجہ سے قتل کر دیا گیا تو یہ ہلاکت ایسے سبب کی طرف منسوب ہوگی جو سبب مباح الدم غلام کی تسلیم سے مقدم ہے پس ایسا ہو جائے گا گویا امام صاحب کے نزدیک ادا نہیں پائی گئی۔

تشریح اس اصل پر کہ اگر مثل کے ذریعہ نقصان کی تلافی ممکن ہو تو تلافی کی جائے گی ورنہ نقصان ساقط ہو جائیگا) یہ مسئلہ بھی متفرع ہے کہ اگر مدیون نے دراہم جیاد کی جگہ دراہم زیوف ادا کئے

اور پھر دراہم زیوف قابض یعنی دائن کے پاس ہلاک ہوگئے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مدیون پر دائن کے لئے کوئی چیز واجب نہ ہوگی یعنی مدیون نے وصفِ جودت کا جو نقصان کیا ہے اس کے بدلہ میں مدیون پر کوئی چیز واجب نہ ہوگی کیونکہ تنہا، وصفِ جودت کا کوئی مثل نہیں ہے نہ صورۃً اور نہ معنیً، صورۃً تو اس لئے کہ وصف ایک عرض ہے اور عرض کا قیام بذاتہا محال ہے لہٰذا عرض کو عین سے جدا کرنا ناممکن ہوگا۔ اور معنیً اس لئے کہ مثل معنوی سے مراد قیمت ہے اور اموال ربویہ میں جودت کی کوئی قیمت نہیں ہوتی۔ کیونکہ صاحبِ شریعت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "جیدھا ورديھا سواء"۔ الحاصل وصفِ جودت کا نہ صورۃً مثل ہے اور نہ معنیً اور جب ایسا ہے تو مثل کے ذریعہ وصفِ جودت کی تلافی بھی ممکن نہ ہوگی۔ فاضل مصنفؒ نے فهلك عند القابض کی قید اس لئے ذکر کی ہے کہ اگر دراہم زیوف دائن کے پاس موجود ہوں اور قبضہ کے وقت اس کو زیافت (کھوٹے ہونے) کا علم نہ ہوا تو اس کے لئے ادا کو فسخ کرنے کا حق ہے۔ یعنی دائن کے لئے یہ حق ہے کہ وہ دراہم زیوف واپس کر دے اور دراہم جیاد کا مطالبہ کرے۔ اور دائن کو یہ حق اس لئے حاصل ہے تاکہ وصف جودت میں اس کا حق زندہ ہوسکے۔ فاضل مصنفؒ نے امام ابو حنیفہؒ کا ذکر اس لئے کیا ہے کہ حضرت امام ابو یوسفؒ نے استحسان پر عمل کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ دائن مقبوض کا مثل یعنی دراہم زیوف جس پر قبضہ کیا تھا ان کا مثل مدیون کی طرف واپس کیا جائے گا اور اس سے دراہم جیاد وصول کئے جائیں گے، کیونکہ دائن کا حق جس طرح دراہم کی مقدار میں ملحوظ ہے اسی طرح وصف میں بھی ملحوظ ہے۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ ایک شخص نے ایک غلام غصب کیا پھر اس غلام نے غاصب کے قبضہ میں ایسی جنایت کا ارتکاب کیا جس کی وجہ سے وہ مباح الدم ہوگیا مثلاً وہ مرتد ہوگیا یا اس نے کسی کو عمداً قتل کر دیا اس کے بعد غاصب نے اس مباح الدم غلام کو مالک کے سپرد کیا یا عقدِ بیع کے بعد مشتری کی طرف سپرد کرنے سے پہلے غلام نے بائع کے قبضہ میں ایسی جنایت کا ارتکاب کیا جس سے وہ مباح الدم ہوگیا اس کے بعد بائع نے وہ غلام مشتری کے حوالہ کر دیا اب اگر وہ مباح الدم غلام مالک (مغصوب منہ) یا مشتری کے پاس ہلاک ہوگیا تو بائع کے لئے مشتری پر ثمن واجب ہوگا اور غاصب بری ہو جائے گا۔ اصل ادا کا اعتبار کرتے ہوئے یعنی بائع کا سپرد کرنا بھی معتبر ہے اور غاصب کا سپرد کرنا بھی معتبر ہے اور جب سپرد کرنا معتبر ہے تو بائع کے لئے مشتری پر ثمن لازم ہوگا اور غاصب بری ہو جائے گا اور اگر وہ غلام مذکورہ جنایت کی وجہ سے مالک یا مشتری کے قبضہ میں قصاصاً قتل کر دیا گیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ قتل اور ہلاکت اس سبب کی طرف منسوب ہوگی جو سبب مباح الدم غلام کو سپرد کرنے پر مقدم ہے یعنی یہ قتل اس جنایت کی طرف منسوب ہوگا جو جنایت غاصب اور بائع کے قبضہ میں پائی گئی ہے اور جب غلام کا یہ قتل اس جنایت کی وجہ سے ہے جو جنایت غاصب یا بائع کے قبضہ میں پائی گئی تو مالک، غاصب سے غلام کی قیمت وصول کریگا اور مشتری بائع سے پورا ثمن وصول کریگا اور یوں کہا جائے گا گویا غاصب اور بائع کی طرف سے ادائیگی نہیں پائی گئی اور قصاص کا یہ واقعہ غاصب یا بائع کے قبضہ میں پیش آیا ہے اور جب

ادائیگی نہیں پائی گئی تو غاصب پر اس غلام کی قیمت واجب ہوگی اور مشتری بائع سے اپنا پورا ثمن وصول کریگا

وَالْمَغْصُوبَةُ إِذَا رُدَّتْ حَامِلًا بِفِعْلٍ عِنْدَ الْغَاصِبِ فَمَاتَتْ بِالْوِلَادَةِ عِنْدَ الْمَالِكِ لَا يَبْرَأُ الْغَاصِبُ عَنِ الضَّمَانِ عِنْدَ اَبِیْ حَنِیْفَةَ ؒ۔

ترجمہ اور مغصوبہ باندی جب مالک کے سپرد کی گئی درانحالیکہ وہ حاملہ ہو ایسے فعل سے جو غاصب کے پاس ہو پھر وہ ولادت کی وجہ سے مالک کے پاس مرگئی ہو تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک غاصب ضمان سے بری نہیں ہوگا۔

تشریح مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اگر غاصب نے مغصوبہ باندی کو اس حال میں مالک کے سپرد کیا کہ وہ حاملہ ہے اور باندی غاصب کے پاس حاملہ ہوئی ہے خواہ غاصب کے زنا کرنے سے حاملہ ہوئی ہو خواہ کسی دوسرے کے زنا کرنے سے حاملہ ہوئی ہو اور پھر یہ باندی مالک یعنی مغصوب منہ کے پاس بچہ جنتے ہوئے مرگئی ہو تو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک غاصب ضمان سے بری نہیں ہوگا بلکہ اس پر باندی کی قیمت واجب ہوگی۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک غاصب ضامن نہیں ہوگا۔ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ باندی کی ہلاکت کا سبب ولادت ہے اور ولادت کا سبب علوق یعنی اس کا حاملہ ہونا ہے اور سبب کا سبب، سبب ہوتا ہے لہٰذا ہلاکت کا سبب علوق ہوگا اور علوق حاصل ہوا ہے غاصب کے پاس، پس جب علوق جو باندی کی ہلاکت کا سبب ہے غاصب کے پاس حاصل ہوا ہے تو یہ ایسا ہوگیا گویا سپرد کرنا نہیں پایا گیا اور باندی غاصب کے پاس ہلاک ہوئی اور جب باندی غاصب کے پاس ہلاک ہوئی ہے تو غاصب ہی اس باندی کا ضامن ہوگا یعنی مالک کے لئے غاصب پر باندی کی قیمت واجب ہوگی۔ صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ باندی کی ہلاکت کا سبب ولادت ہے نہ کہ علوق اور ولادت پائی گئی ہے مالک کے پاس لہٰذا باندی کی ہلاکت کا ذمہ دار مالک ہوگا نہ کہ غاصب اور جب غاصب ذمہ دار نہیں ہے تو غاصب پر باندی کی قیمت کا ضمان بھی واجب نہ ہوگا۔

ثُمَّ الْاَصْلُ فِیْ هٰذَا الْبَابِ هُوَ الْاَدَاءُ كَامِلًا كَانَ اَوْ نَاقِصًا وَاِنَّمَا يُصَارُ اِلَى الْقَضَاءِ عِنْدَ تَعَذُّرِ الْاَدَاءِ وَلِهٰذَا يَتَعَيَّنُ الْمَالُ فِی الْوَدِیْعَةِ وَالْوَكَالَةِ وَالْغَصْبِ وَلَوْ اَرَادَ الْمُوْدَعُ وَالْوَكِیْلُ وَالْغَاصِبُ اَنْ یَّمْسِكَ الْعَیْنَ وَیَدْفَعَ مَا یُمَاثِلُهٗ لَیْسَ لَهٗ ذٰلِكَ وَلَوْ بَاعَ شَیْئًا وَسَلَّمَهٗ فَظَهَرَ بِهٖ عَیْبٌ كَانَ الْمُشْتَرِیْ بِالْخِیَارِ بَیْنَ الْاَخْذِ وَالتَّرْكِ فِیْهِ وَبِاِعْتِبَارِ اَنَّ الْاَصْلَ هُوَ الْاَدَاءُ یَقُوْلُ الشَّافِعِیُّ اَلْوَاجِبُ عَلَى الْغَاصِبِ رَدُّ الْعَیْنِ الْمَغْصُوْبَةِ وَاِنْ تَغَیَّرَتْ فِیْ یَدِ الْغَاصِبِ تَغَیُّرًا فَاحِشًا وَیَجِبُ الْاَرْشُ بِسَبَبِ النُّقْصَانِ۔

ترجمہ پھر اس باب میں اصل ادا ہے کامل ہو یا ناقص اور قضاء کی طرف اسی وقت رجوع کیا جائے گا جب ادا متعذر ہو جائے اور اسی وجہ سے امانت، وکالت اور غصب میں مال متعین ہوگا اور اگر مودَع، وکیل اور غاصب نے یہ ارادہ کیا کہ وہ عین مال کو روک لے اور اس کا مثل دیدے تو اس کے لئے یہ جائز نہ ہوگا اور اگر کسی چیز کو بیچا اور اس کو سپرد کر دیا پھر اس میں عیب ظاہر ہوا تو مشتری کو مبیع کے لینے اور اس کو چھوڑنے میں اختیار ہوگا اور اس اعتبار سے کہ اصل ادا ہے امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ غاصب پر عینِ مغصوبہ کا واپس کرنا واجب ہے اگرچہ غاصب کے قبضہ میں وہ چیز حد سے زیادہ متغیر ہوگئی ہو اور نقصان کی وجہ سے ضمانِ نقصان واجب ہوگا۔

تشریح فاضل مصنفؒ فرماتے ہیں کہ حقوق سپرد کرنے کے باب میں اصل ادا ہے، ادا خواہ کامل ہو خواہ قاصر ہو یعنی ادا اور قضاء کے باب میں ضابطہ یہ ہے کہ ادا قضاء پر مقدم ہوگی ادا کامل ہو یا قاصر ہو اور قضاء کی طرف اس وقت رجوع کیا جائے گا جب ادا پر عمل کرنا متعذر ہو جائے کیونکہ قضاء، ادا کا خلیفہ ہے اور خلیفہ پر اس وقت عمل کیا جاتا ہے جب اصل پر عمل کرنا متعذر رہو لہذا جب تک اصل یعنی ادا پر عمل کرنا ممکن ہوگا قضاء کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا۔ اسی ضابطہ پر متفرع کرتے ہوئے مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ ودیعت وکالت اور غصب میں مال متعین ہوگا، یعنی اگر کسی آدمی نے دوسرے کے پاس دراہم ودیعت رکھے یا کسی کو وکیل بنایا کہ اِن دراہم کے عوض فروخت کردے یا خرید لے یا کسی آدمی نے کسی کے دراہم غصب کرلئے تو ان تینوں صورتوں میں دراہم متعین ہوں گے، چنانچہ اگر مودَع، وکیل اور غاصب اِن دراہم کو دوسرے دراہم کے عوض بدلنا چاہیں تو ان کے لئے ایسا کرنا جائز نہ ہوگا، یعنی اگر مودَع، وکیل اور غاصب نے یہ چاہا کہ عینِ مال یعنی ودیعت کے دراہم، موکل کے دراہم اور دراہم مغصوبہ کو اپنے پاس روک کر ان کے مثل دوسرے دراہم ان کو دیدیں تو ایسا کرنا ان کے لئے جائز نہ ہوگا کیونکہ یہاں ادا یعنی معینہ دراہم کو واپس کرنا ممکن ہے لہذا قضاء یعنی ان کے بدلے میں دوسرے دراہم کا دینا جائز نہ ہوگا۔

یہ خیال رہے کہ احناف کے نزدیک دراہم ودنانیر عقود وفسوخ میں متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے اگرچہ امام شافعیؒ کے نزدیک متعین کرنے سے متعین ہو جاتے ہیں لیکن ودیعت، وکالت اور غصب میں بالاتفاق متعین ہوتے ہیں۔ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے کوئی چیز فروخت کی اور اس کو مشتری کے حوالہ کردیا پھر مشتری اس مبیع میں کسی ایسے عیب پر مطلع ہوا جو عیب بائع کے پاس پیدا ہوا ہے تو مشتری کو دو باتوں میں سے ایک کا اختیار ہوگا یا تو عقدِ بیع کو باقی رکھے اور مبیع کو لے لے یا عقدِ بیع کو فسخ کرکے مبیع کو واپس کردے اور اپنا ثمن لے لے۔ اس کا اختیار نہ ہوگا کہ مبیع کو روک لے اور بائع سے نقصانِ عیب وصول کرے یعنی عیب کی وجہ سے جو نقصان ہوا ہے اس کا ضمان بائع سے وصول کرے اس کا مشتری کو اختیار نہیں ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ بائع کا معیب مبیع کو مشتری کے حوالہ کرنا ادا قاصر ہے پس مقصود (مبیع کا عیوب سے سالم ہونا) کے فوت ہونے کی وجہ سے مشتری کو واپس کرنے کا اختیار ہوگا اور بائع کی طرف سے

چونکہ اصل ادا پائی گئی اس لئے مشتری کو مبیع کے لینے کا بھی اختیار ہوگا۔ البتہ مبیع کو روک کر نقصان عیب لینے کا اختیار نہ ہوگا۔ صاحب اصول الشاشیؒ فرماتے ہیں کہ اس ضابطہ کے تحت کہ اداء اصل ہے حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ غاصب پر عین مغصوبہ کا واپس کرنا واجب ہے اگرچہ غاصب کے قبضہ میں شئی مغصوبہ میں حد سے زیادہ تغیر ہی کیوں نہ ہوگیا ہو البتہ نقصان کی وجہ سے غاصب پر ضمانِ نقصان واجب ہوگا اس طور پر کہ اگر شئی مغصوبہ سالم من العیب کی قیمت ایک ہزار روپیہ ہو اور معیب کی قیمت آٹھ سو روپیہ ہو تو مالک غاصب سے شئی مغصوبہ کے ساتھ دو سو روپیہ بھی وصول کریگا۔ لیکن احناف کا مذہب یہ ہے کہ اگر شئی مغصوبہ اس قدر متغیر ہوگئی کہ اس کا نام اور اس کے بڑے بڑے منافع زائل ہوگئے تو مالک کی ملک اس سے زائل ہو جائے گی اور غاصب اس کا مالک ہو جائے گا اور اس پر اس شئی کا ضمان واجب ہوگا چنانچہ غاصب کے لئے اس وقت تک نفع حاصل کرنا جائز نہ ہوگا جب تک وہ اس کا بدل ادا نہ کردے۔

وَعَلیٰ هٰذَا لَوْ غَصَبَ حِنْطَةً فَطَحَنَهَا اَوْ سَاجَةً فَبَنیٰ عَلَيْهَا دَارًا اَوْ شَاةً فَذَبَحَهَا وَشَوَاهَا اَوْ عِنَبًا فَعَصَرَهَا اَوْ حِنْطَةً فَزَرَعَهَا وَنَبَتَ الزَّرْعُ كَانَ ذٰلِكَ مِلْكًا لِلْمَالِكِ عِنْدَهٗ وَقُلْنَا جَمِيْعُهَا لِلْغَاصِبِ وَيَجِبُ عَلَيْهِ رَدُّ الْقِيْمَةِ۔

ترجمہ اور اسی پر اگر کسی نے گندم غصب کیا پھر اس کو پیس دیا یا سال کی لکڑی غصب کی پھر اس پر تعمیر کر ڈالی یا بکری غصب کی پھر اس کو ذبح کر دیا اور اس کو بھون دیا، یا انگور غصب کیا پھر اس کو نچوڑ دیا یا گندم غصب کیا پھر اس کو زراعت کے لئے زمین میں ڈال دیا اور کھیتی اُگ آئی تو امام شافعیؒ کے نزدیک یہ مالک کی ملک ہوگی اور ہم نے کہا کہ مذکورہ تمام صورتوں میں شئی مغصوب غاصب کیلئے ہوگی اور اس پر قیمت کا واپس کرنا واجب ہوگا۔

تشریح مصنفؒ فرماتے ہیں کہ امام شافعیؒ کے مذکورہ اصول پر یہ مسائل بھی متفرع ہیں کہ اگر کسی نے گندم غصب کر کے اس کو پیس دیا یا ساگون کی لکڑی غصب کر کے اس کو تعمیر میں لگا دیا یا بکری غصب کر کے اس کو ذبح کر دیا اور بھون لیا یا انگور غصب کر کے اس کو نچوڑ دیا یا گندم غصب کر کے اس کو زمین میں ملا دیا اور اس سے سبزہ اُگ آیا تو حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک ان تمام صورتوں میں شئی مغصوبہ مالک کی ملک ہوگی، کیونکہ تغیر فاحش کے باوجود عین شئی باقی ہے لہذا اس پر مالک کی ملک باقی رہے گی۔ ہاں، اگر اس تغیر کی وجہ سے شئی مغصوبہ کی قیمت میں کچھ کمی آگئی ہو تو اس نقصان کا ضمان غاصب پر واجب ہوگا۔ احناف کہتے ہیں کہ مذکورہ تمام صورتوں میں تغیر فاحش کی وجہ سے شئی مغصوب بعینہ باقی نہیں رہی بلکہ اس نام بھی بدل گیا اور اس کے اعظم منافع بھی بدل گئے اس لئے شئی مغصوبہ غاصب کے لئے ہوگی اور غاصب پر اس کی قیمت کا واپس کرنا واجب ہوگا۔

وَلَوْ غَصَبَ فِضَّةً فَضَرَبَهَا دَرَاهِمَ اَوْ تِبْرًا فَاتَّخَذَهَا دَنَانِيْرَ اَوْ شَاةً فَذَبَحَهَا لَا يَنْقَطِعُ حَقُّ الْمَالِكِ فِىْ ظَاهِرِ الرِّوَايَةِ وَكَذٰلِكَ لَوْ غَصَبَ قُطْنًا فَغَزَلَهُ اَوْ غَزْلًا فَنَسَجَهُ لَا يَنْقَطِعُ حَقُّ الْمَالِكِ فِىْ ظَاهِرِ الرِّوَايَةِ۔

ترجمہ اور اگر غاصب نے چاندی غصب کی پھر اس کو دراہم بنالیا یا سونا غصب کیا اور اس کو دنانیر بنالیا یا بکری غصب کی اور اس کو ذبح کردیا تو ظاہر الروایۃ کے مطابق مالک کا حق منقطع نہیں ہوگا اور اسی طرح اگر روئی غصب کی پھر اس کو کات لیا یا کاتی ہوئی روئی غصب کرکے اس کو کپڑا بنالیا تو ظاہر الروایۃ کے مطابق مالک کا حق منقطع نہیں ہوگا۔

تشریح اس عبارت میں مذکور پانچوں مسائل امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک حکم میں سابقہ تمام مسائل غصب کے مخالف ہیں اس طور پر کہ ان پانچوں مسائل میں حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تغیر کے باوجود مالک کا حق منقطع نہیں ہوتا، چنانچہ غاصب پر مذکورہ تغیرات کے باوجود شئی مغصوبہ کا واپس کرنا واجب ہے اس کے برخلاف سابقہ مسائل کہ ان میں تغیر کی وجہ سے مالک کا حق منقطع ہوجاتا ہے اور غاصب پر شئی مغصوبہ کی قیمت کا واپس کرنا واجب ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک تغیر فاحش کی وجہ سے شئی مغصوبہ سے مالک کا حق منقطع ہوتا ہے اور تغیر فاحش کے لئے تین چیزوں میں سے ایک چیز کا پایا جانا ضروری ہے (۱) غاصب کے عمل سے شئی مغصوبہ کا اتنا متغیر ہوجانا کہ اس کا نام اور اس کے اعظم منافع زائل ہوجائیں۔ (۲) شئی مغصوبہ کا غاصب کی ملک کے ساتھ اس طرح مل جانا کہ دونوں میں امتیاز نہ ہوسکے جیسے تیل کا تیل میں مل جانا۔ (۳) شئی مغصوبہ کا غاصب کی ملک کے ساتھ اس طرح مل جانا کہ دونوں میں امتیاز تو ممکن ہو لیکن الگ الگ کرنے میں حرج لاحق ہو جیسے کسی نے لکڑی غصب کرکے عمارت میں لگادی کہ لکڑی اور عمارت کو الگ الگ کرنا ممکن تو ہے لیکن ایسا کرنے میں کتنا حرج ہوگا آپ کو بھی اندازہ ہے۔

اب مذکورہ پانچوں مسائل میں ملاحظہ فرمائیے کہ غاصب کے عمل سے شئی مغصوبہ میں تغیر تو ہوا ہے لیکن تغیر فاحش نہیں ہوا، کیونکہ چاندی کو دراہم اور سونے کو دنانیر بنانے کے باوجود عین (سونا اور چاندی) من کل وجہ باقی ہے اس طور پر کہ دراہم اور دنانیر بن جانے کے باوجود ذہب اور فضہ کا نام باقی ہے کیونکہ اہل عرب دراہم کو فضہ کے ساتھ اور دنانیر کو ذہب کے ساتھ موسوم کرتے ہیں، اور اس کے معنی اصلی بھی باقی ہیں اس طور پر کہ چاندی اور سونے کے معنی اصلی ثمنیت کے ہیں اور موزونی ہونے کے ہیں اور یہ معنی یعنی ثمن ہونا اور موزونی ہونا جس طرح سونے اور چاندی میں پائے جاتے ہیں اسی طرح دراہم اور دنانیر میں بھی پائے جاتے ہیں۔ چنانچہ ثمنیت اور موزونی ہونے کی وجہ سے جس طرح سونے اور چاندی میں ربا جاری ہوتا ہے اسی طرح دراہم اور دنانیر میں بھی ربا جاری ہوتا ہے۔ الحاصل دراہم اور دنانیر میں تغیر

کے باوجود ذہب اور فضہ کا من کل وجہ عین باقی ہے اور جب من کل وجہ عین باقی ہے تو یہ تغیر، تغیر فاحش نہ ہوگا اور جب یہ تغیر، تغیر فاحش نہیں ہے تو شئی مغصوبہ سے مالک کا حق بھی منقطع نہ ہوگا اور جب شئی مغصوبہ سے مالک کا حق منقطع نہیں ہوا تو غاصب پر عین مغصوبہ کا واپس کرنا واجب ہوگا اس کی قیمت واجب نہ ہوگی۔ اسی طرح بکری کو ذبح کرنے سے تغیر تو پیدا ہوا ہے لیکن تغیر فاحش پیدا نہیں ہوا کیونکہ ذبح کے بعد بھی بکری کا نام باقی ہے چنانچہ جس طرح شاۃ حیۃ کہا جاتا ہے اسی طرح شاۃ مذبوحۃ بھی کہا جاتا ہے پس جب ذبح کے بعد بکری میں تغیر فاحش پیدا نہیں ہوا تو اس سے مالک کا حق بھی منقطع نہ ہوگا اور جب اس سے مالک کا حق منقطع نہیں ہوا تو غاصب پر اسی کا واپس کرنا واجب ہوگا قیمت دینا جائز نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر روئی غصب کر کے اس کو کات لیا یا کتی ہوئی روئی غصب کر کے اس کا کپڑا بنالیا تو ان دونوں صورتوں میں بھی اگرچہ تغیر پیدا ہوا ہے لیکن تغیر فاحش پیدا نہیں ہوا کیونکہ جب روئی کو کاتا گیا تو روئی کا معظم مقصود حاصل ہوگیا اور جب کتی ہوئی روئی کو کپڑا بنالیا گیا تو کتی ہوئی روئی کا بڑا مقصود حاصل ہوگیا اور حصولِ مقصود کو تغیر شمار نہیں کیا جاتا ہے۔ اور جب ایسا ہے تو روئی میں کاتنے سے اور کتی ہوئی روئی میں، کپڑا بنانے سے تغیر نہیں ہوا اور جب تغیر نہیں ہوا تو اس سے مالک کی ملک بھی منقطع نہ ہوگی اور جب مالک کی ملک منقطع نہیں ہوگی تو غاصب پر اسی کا واپس کرنا واجب ہوگا اس کی قیمت دینا جائز نہ ہوگا۔

وَيَتَفَرَّعُ مِنْ هٰذَا مَسْأَلَةُ الْمَضْمُوْنَاتِ وَلِذَا قَالَ لَوْ ظَهَرَ الْعَبْدُ الْمَغْصُوْبُ بَعْدَ مَا اَخَذَ الْمَالِكُ ضَمَانَهُ مِنَ الْغَاصِبِ كَانَ الْعَبْدُ مِلْكًا لِلْمَالِكِ وَالْوَاجِبُ عَلَى الْمَالِكِ رَدُّ مَا اَخَذَ مِنْ قِيْمَةِ الْعَبْدِ۔

ترجمہ اور اس سے مضمونات کا مسئلہ متفرع ہوگا اور اسی وجہ سے کہا کہ اگر عبد مغصوب ظاہر ہوگیا اس کے بعد کہ مالک نے غاصب سے اس کا ضمان لے لیا ہے تو غلام مالک کی ملک ہوگا اور مالک پر غلام کی قیمت کا واپس کرنا واجب ہوگا۔

تشریح مصنفؒ فرماتے ہیں کہ سابق میں یہ جو بیان کیا گیا ہے کہ مغصوب میں تغیر فاحش کے بعد احناف کے نزدیک شئی مغصوب مالک کی ملک سے نکل کر غاصب کی ملک میں داخل ہو جائے گی اور غاصب پر اس کی قیمت کا دینا واجب ہوگا اور امام شافعیؒ کے نزدیک تغیر فاحش کے باوجود شئی مغصوب مالک کی ملک میں رہے گی اور غاصب پر اسی مغصوبہ چیز کا واپس کرنا واجب ہوگا اس سے مضمونات کا مسئلہ متفرع ہوگا، یعنی احناف کے نزدیک غاصب پر مغصوب کی قیمت کا دینا واجب ہوگا اور امام شافعیؒ کے نزدیک عین مغصوب کا واپس کرنا واجب ہوگا، اسی وجہ سے امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے کسی کا غلام غصب کیا اور وہ غلام بھاگ گیا اور غاصب پر اس کی قیمت کا ضمان واجب کر دیا گیا اور پھر وہ

غلام مل گیا تو یہ غلام مالک کی ملک ہوگا اور مالک پر غلام کی اس قیمت کا واپس کرنا واجب ہوگا جو قیمت اس نے غاصب سے لی ہے۔ اور احناف فرماتے ہیں کہ جب غاصب نے مالک کو غلام کی قیمت دیدی تو غلام مالک کی ملک سے نکل گیا اور غاصب کی ملک میں داخل ہوگیا۔ اب اس کے بعد مالک کی ملک میں دوبارہ نہیں لوٹے گا کیونکہ غاصب نے قیمت دیکر قضاء کی ہے اور غلام دینا اداء ہے اور قضاء کے بعد اداء نہیں ہوتی لہٰذا قیمت کے بعد غلام کا واپس کرنا واجب نہ ہوگا۔

وَ اَمَّا الْقَضَاءُ فَنَوْعَانِ كَامِلٌ وَّ قَاصِرٌ فَالْكَامِلُ مِنْهُ تَسْلِيْمُ مِثْلِ الْوَاجِبِ صُوْرَةً وَّمَعْنًى كَمَنْ غَصَبَ قَفِيْزَ حِنْطَةٍ فَاسْتَهْلَكَهَا ضَمِنَ قَفِيْزَ حِنْطَةٍ وَيَكُوْنُ الْمُؤَدّٰى مِثْلًا لِلْاَوَّلِ صُوْرَةً وَّمَعْنًى وَكَذٰلِكَ الْحُكْمُ فِيْ جَمِيْعِ الْمِثْلِيَّاتِ۔

ترجمہ اور قضاء کی دو قسمیں ہیں کامل اور قاصر، پس قضاء کامل واجب کے مثل کو سپرد کرنا ہے جو صورۃً اور معنیً دونوں طرح مثل ہو جیسے وہ شخص جس نے گندم کا ایک قفیز غصب کیا پھر اس کو ہلاک کر دیا تو وہ ایک قفیز گندم کا ضامن ہوگا اور اداء کردہ اول کا صورۃً اور معنیً دونوں طرح مثل ہوگا، اور یہی حکم تمام مثلیات میں ہے۔

تشریح مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اداء کی طرح قضاء کی بھی دو قسمیں ہیں ایک قضاء کامل، دوم قضاء قاصر۔ قضاء کامل کہتے ہیں واجب کے ایسے مثل کو سپرد کرنا جو صورۃً بھی مثل ہو اور معنیً بھی مثل ہو جیسے ایک شخص نے ایک قفیز گندم غصب کیا پھر اس کو ہلاک کر دیا تو غاصب مالک کے لئے ایک قفیز گندم کا ضامن ہوگا اور غاصب نے جو گندم دیا ہے وہ ہلاک کردہ کے صورۃً بھی مثل ہو اور معنیً بھی مثل ہو، یعنی نوع اور صفت میں بھی مثل ہو اور مالیت میں بھی مثل ہو تو یہ غاصب کی طرف سے قضاء کامل ہوگی۔ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ یہی حکم تمام مثلیات میں ہے یعنی مکیلات (گندم، جو وغیرہ) موزونات (سونا، چاندی) اور عددیاتِ متقاربہ (اخروٹ، انڈہ) میں ہے۔

وَ اَمَّا الْقَاصِرُ فَهُوَ مَا لَا يُمَاثِلُ الْوَاجِبَ صُوْرَةً وَّيُمَاثِلُ مَعْنًى كَمَنْ غَصَبَ شَاةً فَهَلَكَتْ ضَمِنَ قِيْمَتَهَا وَالْقِيْمَةُ مِثْلُ الشَّاةِ مِنْ حَيْثُ الْمَعْنٰى لَا مِنْ حَيْثُ الصُّوْرَةِ

ترجمہ اور بہرحال قضاء قاصر سو وہ ہے جو واجب کے صورۃً مثل نہ ہو اور معنیً مثل ہو جیسے وہ شخص جس نے بکری غصب کی پھر وہ ہلاک ہوگئی تو غاصب اس کی قیمت کا ضامن ہوگا اور قیمت بکری کا معنیً مثل ہے نہ کہ صورۃً۔

تشریح قضاء قاصر وہ ہے جو واجب (ماثبت فی الذمہ) کا صورۃً تو مثل نہ ہو البتہ معنیً مثل ہو، مثلاً ایک شخص نے کسی کی بکری غصب کی پھر وہ بکری ہلاک ہوگئی تو غاصب اس بکری کی قیمت کا ضامن ہوگا اور قیمت بکری کا مثل معنوی ہے نہ کہ مثل صوری۔ قیمت بکری کا مثل معنوی اس لئے ہے کہ قیمت مالیت میں بکری کے برابر ہوتی ہے اور اس کے قائم مقام ہوتی ہے اسی وجہ سے اس کا نام قیمت رکھا گیا اور بکری کا مثل معنوی اس لئے واجب ہوتا ہے کہ بکری اور دوسرے حیوانات ذوات الامثال میں سے نہیں ہیں بلکہ ذوات القیم میں سے ہیں۔

وَالْاَصْلُ فِی الْقَضَاءِ اَلْکَامِلُ وَعَلٰی ھٰذَا قَالَ اَبُوْحَنِیْفَۃَ اِذَا غَصَبَ مِثْلِیًّا فَہَلَکَ فِیْ یَدِہٖ وَانْقَطَعَ ذٰلِکَ عَنْ اَیْدِی النَّاسِ ضَمِنَ قِیْمَتَہٗ یَوْمَ الْخُصُوْمَۃِ لِاَنَّ الْعِجْزَ عَنْ تَسْلِیْمِ الْمِثْلِ الْکَامِلِ اِنَّمَا یَظْہَرُ عِنْدَ الْخُصُوْمَۃِ فَاَمَّا قَبْلَ الْخُصُوْمَۃِ فَلَا لِتَصَوُّرِ حُصُوْلِ الْمِثْلِ مِنْ کُلِّ وَجْہٍ فَاَمَّا مَالَا مِثْلَ لَہٗ لَا صُوْرَۃً وَّلَا مَعْنًی لَا یُمْکِنُ اِیْجَابُ الْقَضَاءِ فِیْہِ بِالْمِثْلِ وَلِہٰذَا الْمَعْنٰی قُلْنَا اِنَّ الْمَنَافِعَ لَا تُضْمَنُ بِالْاِتْلَافِ لِاَنَّ اِیْجَابَ الضَّمَانِ بِالْمِثْلِ مُتَعَذِّرٌ وَاِیْجَابَہٗ بِالْعَیْنِ کَذٰلِکَ لِاَنَّ الْعَیْنَ لَا تُمَاثِلُ الْمَنْفَعَۃَ لَا صُوْرَۃً وَّلَا مَعْنًی کَمَا اِذَا غَصَبَ عَبْدًا فَاسْتَخْدَمَہٗ شَہْرًا اَوْدَارًا فَسَکَنَ فِیْہَا شَہْرًا ثُمَّ رَدَّ الْمَغْصُوْبَ اِلَی الْمَالِکِ لَا یَجِبُ عَلَیْہِ ضَمَانُ الْمَنَافِعِ خِلَافًا لِلشَّافِعِیِّ فَبَقِیَ الْاِثْمُ حُکْمًا وَانْتَقَلَ جَزَاءُہٗ اِلٰی دَارِ الْاٰخِرَۃِ۔

ترجمہ اور قضاء میں کامل اصل ہے، اور اسی بنا پر حضرت امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ جب کسی نے مثلی شئ کو غصب کرلیا پھر وہ غاصب کے قبضہ میں ہلاک ہوگئی اور یہ مثلی شئی لوگوں کے ہاتھوں سے منقطع ہوگئی تو غاصب اس کی اس قیمت کا ضامن ہوگا (جو قیمت) یوم خصومت میں تھی، کیونکہ مثل کامل کو سپرد کرنے سے عاجز ہونا خصومت کے وقت ظاہر ہوگا، بہرحال خصومت سے پہلے تو عجز متحقق نہیں ہوگا اس لئے کہ من کل وجہٍ مثل کا حصول ممکن ہے، بہرحال وہ جس کا مثل نہ ہو نہ صورۃً اور نہ معنیً تو اس میں مثل کے ذریعہ قضاء کا واجب کرنا ممکن نہ ہوگا اور اسی معنی کی وجہ سے ہم نے کہا ہے کہ منافع اتلاف کی وجہ سے مضمون نہ ہوں گے کیونکہ مثل کے ذریعہ ضمان کا واجب کرنا متعذر ہے، اور اسی طرح عین کے ذریعہ ضمان کا واجب کرنا اس لئے کہ منفعت عین کا مماثل نہیں ہوتی نہ صورۃً اور نہ معنیً جیسا کہ جب کسی نے غلام غصب کیا پھر اس نے غلام سے ایک ماہ خدمت لی، یا مکان غصب کیا پھر وہ اس میں ایک ماہ رہا پھر مغصوب کو مالک کی طرف واپس کیا تو غاصب پر منافع کا ضمان واجب نہ ہوگا، امام شافعیؒ کا اختلاف ہے پس گناہ اس کا حکم بن کر باقی رہا اور اس کا بدلہ دار آخرت کی طرف منتقل ہوا۔

تشریح فاضل مصنفؒ قضاء کی دو قسمیں بیان فرما کر کہتے ہیں کہ قضاء میں قضاء کامل اصل ہے، یعنی وجوب ضمان میں اصل یہ ہے کہ ہلاک کردہ چیز کا ضمان ایسی چیز کے ذریعہ ادا کیا جائے جو ہلاک شدہ کے صورۃً بھی مماثل ہو اور معنیً بھی مماثل ہو، کیونکہ اس میں مستحق کے حق کی پوری پوری رعایت موجود ہے۔ قضاء میں چونکہ قضاء کامل اصل ہے اور قضاء قاصر کی طرف اس وقت رجوع کیا جائے گا جب قضاء کامل سے عاجز ہو جائے گا۔ اسی لئے حضرت امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے کسی مثلی چیز کو غصب کر کے اس کو ہلاک کر ڈالا۔ اور وہ مثلی چیز لوگوں کے ہاتھوں سے منقطع ہو گئی یعنی اس چیز کا بازار میں دستیاب ہونا ختم ہو گیا تو غاصب اس کی اس قیمت کا ضامن ہوگا جو قیمت یوم خصومت میں ہے۔ یعنی جس دن غاصب کا یہ مقدمہ قاضی کی عدالت میں پیش ہوا اور قاضی نے اس پر فیصلہ دیا اس دن کی قیمت واجب ہوگی۔ اور دلیل اس کی یہ ہے کہ مثل کامل سپرد کرنے سے غاصب کا عاجز ہونا اس وقت ظاہر ہوگا جب قاضی کی عدالت میں مقدمہ پیش ہوگا اور رہا خصومت اور مقدمہ پیش ہونے سے پہلے۔ تو مقدمہ پیش ہونے سے پہلے اس کا عاجز ہونا ظاہر نہ ہوگا کیونکہ مقدمہ پیش ہونے سے پہلے مثل کامل یعنی من کل وجہٍ مثل کا حاصل ہونا ممکن ہے اس لئے کہ جو چیز بازار سے منقطع ہو گئی ہے وہ کبھی نہ کبھی بازار میں دستیاب بھی ہوتی ہے۔ الحاصل جب یوم خصومت سے پہلے مثل کامل کا حاصل ہونا ممکن ہے تو یوم خصومت سے پہلے مثل قاصر (مثل معنوی اور قیمت) کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا بلکہ یوم خصومت میں جب مثل کامل سے اس کا عجز ظاہر ہو گیا تو یوم خصومت میں مثل قاصر یعنی قیمت کی طرف رجوع کیا جائے گا اور جب ایسا ہے تو یوم خصومت ہی کی قیمت کا اعتبار ہوگا۔ یوم غصب یا یوم انقطاع کی قیمت کا اعتبار نہ ہوگا، اگرچہ حضرت امام ابو یوسفؒ یوم غصب کی قیمت کا اعتبار کرتے ہیں، اور امام محمدؒ یوم انقطاع کی قیمت کا اعتبار کرتے ہیں۔ امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ جب شئ مغصوب کی مثل بازار سے منقطع ہو گئی اور لوگوں کے ہاتھوں سے نا پید ہو گئی تو شئ مغصوب ذوات القیم اشیاء کے ساتھ لاحق ہو گئی اور ذوات القیم میں بالاتفاق یوم غصب کی قیمت واجب ہوتی ہے لہٰذا یہاں بھی یوم غصب کی قیمت واجب ہوگی۔ امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ قیمت کی طرف رجوع کیا جاتا ہے مثل سے عاجز ہونے کے وقت اور یہ عجز متحقق ہوتا ہے یوم انقطاع میں لہٰذا یوم انقطاع کی قیمت کا اعتبار ہوگا۔

فاما لا مثل لہ سے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ جس چیز کا مثل نہ ہو، نہ مثل کامل ہو اور نہ مثل قاصر ہو اس میں مثل کے ذریعہ قضاء کا واجب کرنا ممکن نہ ہوگا۔ یعنی اگر کسی چیز کا مثل کامل ہے یعنی صورۃً بھی مثل ہے اور معنیً بھی مثل ہے تو مثل کامل کے ذریعہ اس کا ضمان واجب ہوگا، اور اگر مثل قاصر ہے یعنی صورۃً تو مثل نہیں ہے لیکن معنیً مثل ہے یعنی اس کی قیمت ہے تو مثل قاصر کے ذریعہ ضمان واجب ہوگا اور اگر نہ مثل کامل ہے اور نہ مثل قاصر ہے تو ایسی چیز کا کوئی ضمان واجب نہ ہوگا۔ ہاں ہلاک کرنے والا گنہگار ضرور ہوگا۔ اسی وجہ سے احناف کہتے ہیں کہ ہلاک کرنے کی وجہ سے منافع مضمون نہیں ہوں گے، یعنی اگر کسی نے کسی کے منافع کو تلف

کر دیا تو تلف کرنے والے پر سوائے گناہ کے کوئی ضمان واجب نہ ہوگا، کیونکہ مثل کے ذریعہ ضمان واجب کرنا یعنی منافع کا ضمان منافع کے ذریعہ واجب کرنا مماثلت نہ پائے جانے کی وجہ سے متعذر ہے، اسی طرح عین شئی کے ذریعہ ضمان واجب کرنا متعذر ہے کیونکہ منفعت اور عین کے درمیان نہ صورۃً مماثلت ہوتی ہے اور نہ معنیً اس کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے ایک آدمی کے غلام کو غصب کر کے اس سے ایک ماہ خدمت لی یا مکان غصب کر کے اس میں ایک ماہ سکونت اختیار کی، پھر غاصب نے شئی مغصوب یعنی غلام یا مکان کو مالک کے سپرد کر دیا تو غاصب نے غلام یا مکان سے جو منافع حاصل کئے ہیں اس پر ان کا ضمان واجب نہ ہوگا کیونکہ ضمان واجب کرنے کی دو صورتیں ہیں ایک تو یہ کہ منافع کا ضمان منافع کے ساتھ واجب کیا جائے، دوم یہ کہ منافع کا ضمان عین کے ساتھ واجب کیا جائے اور یہ دونوں صورتیں متعذر ہیں۔ اول تو اس لئے کہ منافع متفاوت ہوتے ہیں ان کے درمیان مماثلت نہیں ہوتی اور منافع متفاوت اس لئے ہوتے ہیں کہ غلام سے خدمت لینے میں بعض لوگ سہولت پسند ہوتے ہیں اور بعض سخت گیر ہوتے ہیں۔ اسی طرح مکان میں بعض لوگ اس طرح رہتے ہیں کہ مکان میں کوئی نقصان نہیں ہوتا اور بعض ایسے بے ڈھنگے ہوتے ہیں کہ وہ مکان کا کباڑہ کر دیتے ہیں۔

الحاصل اگر مالک کو منافع کا ضمان اس طرح دلوایا جائے کہ مالک غاصب کے غلام سے ایک ماہ خدمت لے یا غاصب کے مکان میں ایک ماہ رہے تو مالک کے حاصل کردہ منافع اور غاصب کے حاصل کردہ منافع کے درمیان چونکہ تفاوت ہے مماثلت نہیں ہے اس لئے منافع کا ضمان منافع کے ذریعہ واجب نہ ہوگا، اور عین اور منافع کے درمیان تفاوت اس لئے ہے کہ عین متقوم ہوتا ہے یعنی اس کی بازار میں قیمت ہوتی ہے اور منافع عرض لایبقی فی زمانین ہونے کی وجہ سے غیر متقوم ہوتے ہیں اور متقوم اور غیر متقوم کے درمیان کوئی مماثلت نہیں ہے لہٰذا منافع اور اعیان کے درمیان کوئی مماثلت نہ ہوگی اور جب ان کے درمیان کوئی مماثلت نہیں ہے تو غاصب پر ہلاک کردہ منافع کا اعیان اور مال کے ساتھ ضمان بھی واجب نہ ہوگا کیونکہ ضمان اسی صورت میں واجب ہوتا ہے جب ہلاک کردہ چیز کا مثل موجود ہو خواہ مثل کامل ہو خواہ مثل قاصر ہو۔ ہاں۔ منافع کا ضمان تو واجب نہیں ہوگا لیکن منافع کو تلف کرنے والا گنہگار ہوگا یعنی اس کی جزاء دارِ آخرت کی طرف منتقل ہو جائے گی۔

صاحب اصول الشاشی فرماتے ہیں کہ حضرت امام شافعیؒ اس مسئلہ میں احناف کے مخالف ہیں چنانچہ ان کے نزدیک منافع کا بھی ضمان واجب ہوگا اور اس کو عقدِ اجارہ پر قیاس کرتے ہیں، یعنی جس طرح عقد اجارہ میں منافع مال کے ساتھ مضمون ہوتے ہیں یعنی منافع وصول کرنے والے پر مال کے ساتھ ضمان واجب ہوتا ہے اسی طرح غصب کی صورت میں بھی غاصب پر منافع کا ضمان مال کے ساتھ واجب ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ عقد اجارہ میں منافع خلاف قیاس باہمی رضامندی سے متقوم ہیں اور خلاف قیاس پر دوسری چیز کو قیاس نہیں کیا جاتا ہے لہٰذا اجارہ میں منافع کے متقوم اور مضمون ہونے پر ضمان عدوان کو قیاس نہیں کیا جائیگا۔

وَلِهٰذَا الْمَعْنٰى قُلْنَا لَا تُضْمَنُ مَنَافِعُ الْبُضْعِ بِالشَّهَادَةِ الْبَاطِلَةِ عَلَى الطَّلَاقِ وَلَا بِقَتْلِ مَنْكُوحَةِ الْغَيْرِ وَلَا بِالْوَطْىِ حَتّٰى لَوْ وَطِئَ زَوْجَةَ اِنْسَانٍ لَا يُضْمَنُ لِلزَّوْجِ شَيْئًا اِلَّا اِذَا وَرَدَ الشَّرْعُ بِالْمِثْلِ مَعَ اَنَّهٗ لَا يُمَاثِلُهٗ صُوْرَةً وَلَا مَعْنًى فَيَكُوْنُ مِثْلًا لَهٗ شَرْعًا فَيَجِبُ قَضَاؤُهٗ بِالْمِثْلِ الشَّرْعِيِّ وَنَظِيْرُهٗ مَا قُلْنَا اِنَّ الْفِدْيَةَ فِىْ حَقِّ الشَّيْخِ الْفَانِىْ مِثْلُ الصَّوْمِ وَالدِّيَةَ فِى الْقَتْلِ خَطَأً مِثْلُ النَّفْسِ مَعَ اَنَّهٗ لَا مُشَابَهَةَ بَيْنَهُمَا ـ

ترجمہ اور اسی معنی کی وجہ سے ہم نے کہا کہ طلاق پر شہادت باطلہ سے منافع بضع مضمون نہ ہوں گے اور نہ دوسرے کی منکوحہ کو قتل کرنے سے اور نہ وطی سے حتی کہ اگر کسی نے انسان کی بیوی سے وطی کی تو وہ شوہر کے لئے کسی چیز کا ضامن نہ ہوگا مگر جب شریعت مثل پر وارد ہوئی ہو باوجودیکہ وہ مثل تلف شدہ چیز کا صورۃً اور معنیً مماثل نہ ہو پس وہ اس کا شرعاً مثل ہوگا اور مثل شرعی کے ذریعہ اس کی قضاء واجب ہوگی اور اس کی نظیر وہ ہے جو ہم نے کہا کہ شیخ فانی کے حق میں فدیہ روزہ کا مثل ہے اور قتل خطاً کی دیت جان کا مثل ہے باوجودیکہ ان دونوں کے درمیان کوئی مشابہت نہیں ہے۔

تشریح مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اس اصول کی وجہ سے کہ اگر کسی چیز کا نہ مثل کامل ہو اور نہ مثل قاصر ہو یعنی نہ صورۃً مثل ہو اور نہ معنیً مثل ہو۔ تو اس چیز کی مثل کے ذریعہ قضاء واجب کرنا ممکن نہ ہوگا ہم کہتے ہیں کہ مذکورہ صورتوں میں منافع بضع مضمون نہ ہوں گے، پہلی صورت تو یہ ہے کہ دو گواہوں نے یہ گواہی دی کہ فلاں آدمی نے دخول کے بعد اپنی بیوی کو تین طلاقیں دی ہیں، اس گواہی کی بنیاد پر قاضی نے تفریق بین الزوجین کردی اور شوہر پر ادائے مہر کا فیصلہ کردیا، پھر دونوں گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کرلیا تو منافع بضع تلف کرنے کی وجہ سے یہ دونوں گواہ ہم احناف کے نزدیک شوہر کے لئے کسی چیز کے ضامن نہ ہوں گے اگرچہ امام شافعیؒ کا مذہب یہ ہے کہ دونوں گواہ شوہر کے لئے مہر مثل کے ضامن ہوں گے اسی طرح اگر کسی آدمی نے دوسرے کی بیوی کو قتل کردیا تو ہمارے نزدیک منافع بضع کے بدلے میں قاتل شوہر کے لئے کسی چیز کا ضامن نہ ہوگا، اسی طرح اگر کسی نے کسی دوسرے آدمی کی بیوی سے وطی کی تو واطی منافع بضع کے بدلے میں شوہر کے لئے ضامن نہ ہوگا۔

حتی لو وطئ سے مصنفؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی دوسرے کی بیوی سے وطی کرلے تو واطی پر بصورتِ عقر مال واجب ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ یہ مال منافع بضع کے بدلے میں واجب ہوگا اور جب منافع بضع کے بدلے میں مال واجب ہوتا ہے تو منافع بضع متقوم ہوں گے۔ اور جب منافع بضع متقوم ہیں تو ان کو تلف کرنے کی صورت میں مثل قاصر یعنی قیمت کے ذریعہ ضمان واجب ہونا چاہئے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ عقر کا واجب ہونا منافع بضع کے متقوم ہونے پر دلالت نہیں کرتا ہے اس لئے کہ منافع بضع شوہر کے مملوک ہوتے ہیں اگر عقر منافع بضع کی قیمت ہوتا تو عقر شوہر کے لئے ہوتا حالانکہ عقر عورت

کے لئے ہوتا ہے پس عقر کا عورت کے لئے ہونا اس بات کی علامت ہے کہ عقر منافع بضع کی قیمت نہیں ہے اور جب عقر منافع بضع کی قیمت نہیں ہے تو منافعِ بضع متقوم نہ ہوں گے اور جب منافع بضع متقوم نہیں ہیں تو قیمت کے ذریعہ ان کا ضمان بھی واجب نہ ہوگا، اب رہا یہ سوال کہ جب عقر منافع بضع کی قیمت نہیں ہے تو عقر کیوں واجب کیا جاتا ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ملکِ بضع ایک محترم محل ہے اب اگر دوسرے کی ملک میں وطی کرنے پر عقر واجب نہ کیا گیا تو محلِ محترم کو مفت ضائع کرنا لازم آئے گا اور یہ درست نہیں اس لئے عورت کے لئے عقر واجب کیا گیا ہے۔ الحاصل اگر کسی چیز کے لئے مثل نہ ہو نہ کامل نہ قاصر، نہ صورۃً نہ معنیً تو اس میں مثل کے ذریعہ قضاء کا واجب کرنا ممکن نہ ہوگا یعنی مثل کے ذریعہ اس کا ضمان واجب نہ ہوگا۔ ہاں، ایسی چیز کے لئے اگر شریعت کسی کو مثل قرار دے باوجودیکہ جس کو مثل قرار دیا ہے وہ اس چیز کا نہ صورۃً مماثل ہے اور نہ معنیً تو وہ جس کے مثل ہونے پر شریعت وارد ہوئی ہے وہ اس چیز کا شرعاً مثل ہوگا اور اس مثلِ شرعی کے ذریعہ اس چیز کی قضاء واجب ہوگی، یعنی تلف کرنے کی صورت میں مثلِ شرعی کے ذریعہ اس چیز کا ضمان واجب ہوگا۔ فاضل مصنفؒ نے اس کی دو نظیریں بیان کی ہیں ایک تو یہ کہ شیخ فانی جو روزے کی طاقت نہ رکھتا ہو اس کے حق میں فدیہ، روزہ کا مثلِ شرعی ہے۔ دوم یہ کہ قتلِ خطاء میں دیت، جان کا مثلِ شرعی ہے باوجودیکہ فدیہ اور روزے اور دیت اور جان کے درمیان کوئی مشابہت اور مماثلت نہیں ہے۔ فدیہ اور روزے کے درمیان تو اس لئے مشابہت نہیں ہے کہ فدیہ ایک عین ہے اور روزہ عرض ہے، نیز روزہ بھوکا رہنے کا نام ہے اور فدیہ کھانا کھلانے کا نام ہے۔ اور دیت اور نفسِ مقتولہ کے درمیان مماثلت اس لئے نہیں ہے کہ دیت (مال) مملوک ہوتا ہے اور اس کو خرچ کیا جاتا ہے اور آدمی مالک ہوتا ہے اور خرچ کرنے والا ہوتا ہے مالکیت قدرت کی علامت ہے اور مملوکیت عجز کی علامت ہے اور قدرت اور عجز دونوں کے درمیان تضاد ہے لہٰذا دیت نفسِ مقتولہ کا مثل نہیں ہوگا۔ الحاصل فدیہ اور روزہ اسی طرح دیت اور نفسِ مقتولہ عقلاً تو مماثل نہیں ہیں لیکن شریعت نے ان کو مماثل قرار دیا ہے۔ اس لئے یہ دونوں شرعاً مماثل ہوں گے یعنی فدیہ روزے کا مثل ہوگا اور دیت نفسِ مقتولہ کا مثل ہوگی۔

فَصْلٌ فِي النَّهْيِ اَلنَّهْيُ نَوْعَانِ نَهْيٌ عَنِ الْاَفْعَالِ الْحِسِّيَّةِ كَالزِّنَا وَشُرْبِ الْخَمْرِ وَالْكِذْبِ وَالظُّلْمِ وَنَهْيٌ عَنِ التَّصَرُّفَاتِ الشَّرْعِيَّةِ كَالنَّهْيِ عَنِ الصَّوْمِ فِي يَوْمِ النَّحْرِ وَالصَّلٰوةِ فِي الْاَوْقَاتِ الْمَكْرُوهَةِ وَبَيْعِ الدِّرْهَمِ بِالدِّرْهَمَيْنِ

ترجمہ (یہ) فصل نہی (کے بیان) میں ہے۔ نہی کی دو قسمیں ہیں (ایک) افعالِ حسیّہ سے نہی جیسے زنا شربِ خمر، جھوٹ اور ظلم۔ اور (دوم) تصرفاتِ شرعیّہ سے نہی جیسے یوم نحر میں روزے سے

نہی اور اوقاتِ مکروہہ میں نماز سے نہی اور ایک درہم کو دو درہم کے عوض بیچنے کی نہی۔

تشریح امر کے مباحث سے فارغ ہو کر مصنفؒ نہی کے مباحث کو شروع فرمارہے ہیں چنانچہ فرمایا ہے کہ یہ فصل نہی کے بیان میں ہے، نہی کے لغوی معنی روکنے کے ہیں اور اصطلاحِ شرع میں دو معنی ہیں، ایک تو یہ کہ صیغۂ نہی کے ذریعہ اپنے سے کم مرتبہ آدمی سے ترکِ فعل کو طلب کرنا، دوم قائل کا قول اپنے غیر سے بطریق استعلاء، لَاتَفْعَلْ۔

جس طرح امر کا صیغہ مختلف معانی میں استعمال ہوتا ہے اسی طرح نہی کا صیغہ بھی مختلف معانی میں استعمال ہوتا ہے۔ (۱) تحریم جیسے لاتقربوا الزنا، (۲) کراہت جیسے وذروا البیع اس کے معنی ہیں لاتبایعوا یعنی اذانِ جمعہ کے بعد خرید و فروخت مت کرو، اور اذانِ جمعہ کے بعد خرید و فروخت کرنا مکروہ ہے (۳) بیانِ عاقبت جیسے لاتحسبن اللہ غافلاً عما یعمل الظالمون۔ اللہ کو اُن حرکتوں سے غافل نہ سمجھو جس کو ظالم لوگ کرتے ہیں۔ (۴) دعاء جیسے ربنا لاتؤاخذنا ان نسینا او اخطأنا (۵) شفقت جیسے رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد لا تتخذوا دوابکم کراسیاء اپنے جانوروں کو کرسیاں نہ بناؤ۔ (۶) ارشاد جیسے قول باری تعالیٰ لا تسئلوا عن اشیاء ان تبد لکم۔

اس پر سب کا اتفاق ہے کہ نہی کا صیغہ تحریم اور کراہت کے علاوہ میں مجازاً استعمال ہوتا ہے۔ اور تحریم اور کراہت میں حقیقۃً استعمال ہوتا ہے، لیکن مذہب مختار یہ ہے کہ نہی کا موجَب تحریم ہے۔ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ نہی کی دو قسمیں ہیں ایک نہی افعالِ حسیہ سے جیسے زنا، شربِ خمر، جھوٹ اور ظلم سے نہی۔ دوم نہی افعالِ شرعیہ سے جیسے یوم نحر میں روزے سے اور اوقاتِ مکروہہ میں نماز سے اور ایک درہم کو دو دراہم کے عوض بیچنے سے نہی۔ افعالِ حسیہ سے مراد وہ افعال ہیں جو حسّی طور پر معلوم ہوں، ان کا تحقق شریعت کے وارد ہونے پر موقوف نہ ہو جیسے زنا، شربِ خمر، جھوٹ اور ظلم کہ یہ افعال ورودِ شرع سے پہلے ہی سے معلوم ہیں اور ورودِ شرع کے بعد اپنے حال پر باقی ہیں، ان میں کسی طرح کا کوئی تغیر واقع نہیں ہوا۔ اور افعالِ شرعیہ سے مراد وہ افعال ہیں جن کا حصول اور تحقق شریعت پر موقوف ہو جیسے نماز اور روزہ کہ وہ اس ہیئت پر ورودِ شرع سے پہلے معلوم نہیں تھے بلکہ ورودِ شرع کے بعد اس ہیئت پر نماز اور روزے کا علم ہوا ہے۔

وَحُكْمُ النَّوْعِ الْأَوَّلِ أَنْ يَّكُوْنَ الْمَنْهِيُّ عَنْهُ هُوَ عَيْنُ مَا وَرَدَ عَلَيْهِ النَّهْيُ فَيَكُوْنُ عَيْنُهُ قَبِيْحًا فَلَا يَكُوْنُ مَشْرُوْعًا أَصْلًا۔

ترجمہ اور نوعِ اول کا حکم یہ ہے کہ منہی عنہ وہ اُس چیز کا عین ہوگا جس پر نہی وارد ہوئی ہے پس اس کا عین قبیح ہوگا اور وہ بالکل مشروع نہیں ہوگا۔

تشریح مصنفؒ کہتے ہیں کہ پہلی قسم یعنی نہی عن افعال حسیہ کا حکم یہ ہے کہ منہی عنہ بعینہ وہ چیز ہو جس پر نہی وارد ہوئی ہے اور جب منہی عنہ اُس چیز کی ذات ہے جس پر نہی وارد ہوئی ہے تو اس منہی عنہ کی ذات قبیح ہوگی اور اس کا نام قبیح لعینہ ہوگا۔ چنانچہ قبیح لعینہ وہ کہلاتا ہے جہاں منہی عنہ کی ذات میں قبح ہو، قطع نظر ان اوصاف کے جو اس کے لئے لازم ہیں اور ان عوارض کے جو اس کے ساتھ ہیں۔ اور قبیح لعینہ یعنی جہاں منہی عنہ کی ذات میں قبح ہو وہاں منہی عنہ بالکل مشروع نہ ہوگا نہ ذاتاً اور نہ وصفاً جیسے کفر اور آزاد کی بیع یہ دونوں اپنی ذات کے اعتبار سے قبیح ہیں اور بالکل غیر مشروع ہیں یعنی نہ ذاتاً مشروع ہیں اور نہ وصفاً مشروع ہیں۔

وَحُكْمُ النَّوْعِ الثَّانِي اَنْ يَّكُوْنَ الْمَنْهِيُّ عَنْهُ غَيْرَ مَا اُضِيْفَ اِلَيْهِ النَّهْيُ فَيَكُوْنُ هُوَ حَسَنًا بِنَفْسِهٖ قَبِيْحًا لِغَيْرِهٖ وَيَكُوْنُ الْمُبَاشِرُ مُرْتَكِبًا لِلْحَرَامِ لِغَيْرِهٖ لَا لِنَفْسِهٖ۔

ترجمہ اور نوع ثانی کا حکم یہ ہے کہ منہی عنہ اس چیز کا غیر ہو جس کی طرف نہی منسوب کی گئی ہے پس یہ منہی عنہ اپنی ذات کے اعتبار سے حسن ہوگا (اور) اپنے غیر کی وجہ سے قبیح ہوگا اور اس کا کرنیوالا حرام لغیرہ کا مرتکب ہوگا نہ کہ حرام لذاتہ کا۔

تشریح اور نوع ثانی یعنی نہی عن افعال شرعیہ کا حکم یہ ہے کہ منہی عنہ اس چیز کا غیر ہو جس کی طرف نہی منسوب کی گئی ہے مثلاً یوم نحر میں روزہ، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول الا لا تصوموا فی ھذہ الایام کی وجہ سے منہی عنہ ہے لیکن حقیقت میں نہی روزے کی طرف منسوب نہیں ہے بلکہ اعراض عن ضیافۃ اللہ کی طرف منسوب ہے جیسا کہ صاحب شریعت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے من لم یجب ھذہ الدعوۃ فقد عصی ابا القاسم۔ جس نے اللہ کی یہ دعوت قبول نہ کی اس نے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نافرمانی کی۔ الحاصل نہی تو اصلاً اعراض عن ضیافۃ اللہ کی طرف منسوب ہے مگر چونکہ ان دنوں میں روزہ رکھنے سے اعراض عن ضیافۃ اللہ لازم آتا ہے اس لئے ان دنوں میں روزہ بھی منہی عنہ اور ممنوع ہے۔ الغرض یہاں روزہ جو منہی عنہ ہے وہ اس کا غیر ہے جس کی طرف واقع میں نہی منسوب کی گئی ہے یعنی اعراض عن ضیافۃ اللہ کا غیر ہے۔ پس ایسا منہی عنہ اپنی ذات کے اعتبار سے تو حسن ہوگا البتہ اُس غیر کی وجہ سے قبیح ہوگا یعنی یوم نحر میں روزہ اپنی ذات کے اعتبار سے تو حسن ہے لیکن اعراض عن ضیافۃ اللہ کی وجہ سے قبیح ہے اور اس کا مرتکب یعنی یوم نحر میں روزہ رکھنے والا حرام لغیرہ اور قبیح لغیرہ کا مرتکب ہوگا نہ کہ حرام لذاتہ اور قبیح لذاتہ کا۔

(**فوائد**) فاضل مصنفؒ نے مذکورہ دونوں قسموں کا جو حکم ذکر کیا ہے وہ اگرچہ مطلق ہے لیکن واقع میں مقید ہے چنانچہ علامہ فخر الاسلام وغیرہ نے کہا ہے کہ نہی عن افعال حسیہ کا حکم یہ ہے کہ منہی عنہ قبیح لعینہ ہو اور بالکل مشروع نہ ہو بشرطیکہ اس کے خلاف کوئی قرینہ نہ ہو چنانچہ اگر اس کے خلاف قرینہ موجود ہوا تو وہ قبیح لغیرہ ہوگا۔

اور اپنی ذات کے اعتبار سے مشروع ہوگا جیسے حالتِ حیض میں وطی فعل حسّی ہے مگر لا تقربوھن کے ذریعہ اس پر جو نہی وارد ہوئی ہے وہ اس پر دلالت کرتی ہے کہ فعل منہی عنہ قبیح لغیرہ ہے یعنی حالتِ حیض میں بیوی سے وطی فی نفسہ تو مشروع ہے لیکن اذیٰ کی وجہ سے قبیح ہے کیونکہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے قُلْ هُوَ اَذًى۔ یہی وجہ ہے کہ اگر زوج ثانی نے حالتِ حیض میں وطی کی تو وہ عورت زوج اول کے لئے حلال ہو جائے گی اور اگر اس وطی کے نتیجہ میں بچہ پیدا ہوا تو واطی سے نسب بھی ثابت ہو جائے گا اور اس پر مہر بھی کامل واجب ہوگا۔

اسی طرح علامہ فخر الاسلامؒ نے کہا ہے کہ نہی عن افعالِ شرعیہ اس پر دلالت کرتی ہے کہ فعل منہی عنہ قبیح لغیرہ ہو بشرطیکہ اس کے خلاف پر قرینہ موجود نہ ہو، چنانچہ اگر اس کے خلاف پر قرینہ موجود ہوا تو وہ قبیح لعینہ ہوگا جیسے باپ کی بیوی سے نکاح کرنا باوجودیکہ فعلِ شرعی ہے مگر قبیح لعینہ ہے بالکل غیر مشروع ہے کیونکہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے ولا تنکحوا مانکح آبائکم۔

وَعَلٰى هٰذَا قَالَ اَصْحَابُنَا النَّهْيُ عَنِ التَّصَرُّفَاتِ الشَّرْعِيَّةِ يَقْتَضِيْ تَقْرِيْرَهَا وَيُرَادُ بِذٰلِكَ اَنَّ التَّصَرُّفَاتِ بَعْدَ النَّهْيِ يَبْقٰى مَشْرُوْعًا كَمَا كَانَ لِاَنَّهٗ لَوْ لَمْ يَبْقَ مَشْرُوْعًا كَانَ الْعَبْدُ عَاجِزًا عَنْ تَحْصِيْلِ الْمَشْرُوْعِ وَحِيْنَئِذٍ كَانَ ذٰلِكَ نَهْيًا لِلْعَاجِزِ وَذٰلِكَ مِنَ الشَّارِعِ مُحَالٌ وَبِهٖ فَارَقَ الْاَفْعَالَ الْحِسِّيَّةَ لِاَنَّهٗ لَوْ كَانَ عَيْنُهَا قَبِيْحًا لَا يُؤَدِّيْ ذٰلِكَ اِلٰى نَهْيِ الْعَاجِزِ لِاَنَّهٗ بِهٰذَا الْوَصْفِ لَا يَعْجِزُ الْعَبْدُ عَنِ الْفِعْلِ الْحِسِّيِّ۔

ترجمہ اور اسی ضابطہ پر ہمارے علماء نے کہا ہے کہ نہی عن التصرفات الشرعیہ اُن تصرفات کی تقریر اور تحقیق کا تقاضہ کرتی ہے اور اس سے مراد یہ ہے کہ تصرف نہی کے بعد مشروع باقی رہے گا جیسا کہ تھا۔ اس لئے کہ اگر مشروع باقی نہ رہے تو بندہ مشروع کو حاصل کرنے سے عاجز ہو جائے گا اور اس وقت یہ نہی عاجز کے لئے ہوگی اور نہی للعاجز شارع کی طرف سے محال ہے اور اس سے افعالِ حسیہ جدا ہو گئے اس لئے کہ اگر افعالِ حسیہ کا عین قبیح ہو تو افعالِ حسیہ سے نہی، نہیِ عاجز کا سبب نہیں ہوگی اس لئے کہ اس وصف کے وصف کے ساتھ بندہ فعلِ حسّی سے عاجز نہیں ہوتا ہے۔

تشریح مصنف اصول الشاشیؒ فرماتے ہیں کہ تصرفاتِ شرعیہ اور امورِ شرعیہ سے نہی چونکہ بذاتہ حسن اور لغیرہ قبیح ہوتی ہے اس لئے ہمارے علماء احناف نے کہا ہے کہ تصرفاتِ شرعیہ اور امورِ شرعیہ سے نہی اُن تصرفات اور ان امور کی تقریر اور اُنکو حسبِ سابق باقی رکھنے کا تقاضہ کرتی ہے مراد یہ ہے کہ تصرفِ شرعی اور امرِ شرعی نہی کے بعد اسی طرح مشروع رہے گا جس طرح نہی سے پہلے مشروع تھا۔ دلیل سے

پہلے دو باتیں ذہن نشین فرمالیں: اول یہ کہ نہی اور نفی کے درمیان فرق ہے وہ یہ کہ نہی کی صورت میں فعل کا نہ ہونا بندے کے اختیار سے ہوتا ہے، چنانچہ فعل منہی عنہ جس کا ارتکاب بندے کے اختیار میں ہے اگر وہ اس کے ارتکاب سے رک گیا تو ثواب کا مستحق ہوگا اور اگر نہیں رکا بلکہ ارتکاب کر بیٹھا تو عذاب کا مستحق ہوگا۔ اور نفی کی صورت میں فعل کا نہ ہونا بندے کے اختیار سے نہیں ہوتا ہے چنانچہ فعل منفی سے رکنے پر بندہ ثواب کا مستحق نہیں ہوتا ہے کیونکہ فعل منفی سے رکنا اس فعل کے فی نفسہ معدوم ہونے کی وجہ سے ہے بندے کے اختیار کو اس میں کوئی دخل نہیں ہے اور جس کام میں بندے کے اختیار کو دخل نہ ہو اس کی وجہ سے بندہ ثواب کا مستحق نہیں ہوتا لہٰذا فعل منفی سے رکنے پر بندہ ثواب کا مستحق نہیں ہوگا۔ ان دونوں کا فرق اس طرح سمجھئے کہ اگر برتن میں پانی موجود ہو اور مخاطب سے کہا جائے "لا تشرب" مت پیو۔ تو یہ نہی ہے کیونکہ اس میں مخاطب کا نہ پینا اس کے اختیار سے ہے۔ اور اگر برتن میں پانی موجود نہ ہو اور کہا جائے "لا تشرب" تو یہ نفی ہے کیونکہ اس صورت میں نہ پینا بندے کے اختیار سے نہیں ہے بلکہ پانی معدوم ہونے کی وجہ سے ہے۔ اسی طرح نابینا آدمی سے "لا تبصر" اور امی سے "لا تقرأ" کہنا نفی ہوگا۔ اور بینا سے "لا تبصر" اور پڑھے ہوئے آدمی سے "لا تقرأ" کہنا نہی ہوگا۔

دوسری بات یہ ہے کہ ہر چیز پر اختیار اس کے مناسب ہوتا ہے چنانچہ افعال حسیہ کا اختیار، حسی قدرت کا حاصل ہونا ہے، مثلاً انسان اپنے اختیار اور قدرت سے فعل زنا پر قادر ہے، اور افعال شرعیہ پر اختیار یہ ہے کہ اس میں فعل کا اختیار شارع کی جانب سے ہوتا ہے ان میں حسی اختیار کافی نہیں ہے جیسا کہ افعال حسیہ میں حسی اختیار کافی ہے ________ ، یعنی اگر شارع نے اس فعل کے کرنے کی اجازت دیدی تو یہ فعل شرعاً بندے کے اختیار اور قدرت میں ہوگا، اور اگر اجازت نہ دی تو یہ فعل شرعاً بندے کے اختیار اور قدرت میں نہیں ہوگا، اگرچہ حساً بندے کے اختیار اور قدرت میں ہے۔

اس تمہید کے بعد دلیل ملاحظہ ہو۔ دلیل یہ ہے کہ اگر فعل شرعی اور تصرف شرعی نہی کے بعد بالکل مشروع نہ رہے تو بندہ اس فعل مشروع کو جو نہی کی وجہ سے منہی عنہ ہوگیا ہے حاصل کرنے سے عاجز ہوگا اس طور پر کہ افعال شرعیہ پر اختیار اور قدرت شارع کی جانب سے حاصل ہوتی ہے جیسا کہ ہم نے سابق میں بیان کیا ہے پس فعل شرعی نہی کے بعد اگر بالکل مشروع نہ رہا تو یہ فعل شرعی شرعاً بندے کے قدرت اور اختیار میں بھی نہیں رہے گا اگرچہ حساً بندے کے اختیار اور قدرت میں رہے گا اور جب فعل شرعی نہی کے بعد شرعاً بندے کے اختیار اور قدرت میں نہیں رہا تو بندہ شرعاً اس فعل شرعی کے کرنے سے عاجز ہوگا اور جب بندہ اس فعل شرعی کے کرنے سے عاجز ہوگیا تو یہ نہی عاجز کے لئے ہوگی اور عاجز کے لئے نہی یعنی عاجز کو منع کرنا انتہائی قبیح اور برا ہے جیسا کہ نابینا سے "لا تبصر" اور امی سے "لا تقرأ" کہنا قبیح ہے۔ اور اس قبح اور برائی کی وجہ سے شارع کا عاجز کے لئے نہی کرنا یعنی عاجز کو منع کرنا محال ہے۔ الحاصل نہی کے بعد فعل شرعی اور تصرف شرعی کو مشروع نہ ماننے کی وجہ سے محال لازم آتا ہے اور جو چیز محال کو مستلزم ہوتی ہے

وہ چونکہ خود محال ہوتی ہے اس لئے نہی کے بعد تصرفِ شرعی اور فعلِ شرعی کا مشروع نہ رہنا بھی محال ہوگا اور جب نہی کے بعد فعلِ شرعی اور تصرفِ شرعی کا مشروع نہ رہنا محال ہے تو ثابت ہوگیا کہ نہی کے بعد بھی فعل شرعی مشروع رہے گا۔ ہاں۔ اتنا ضرور ہے کہ وہ صرف اپنی ذات کے اعتبار سے مشروع رہے گا اور اپنے کسی وصف کے اعتبار سے غیر مشروع اور ممنوع ہوگا اور یہ دونوں باتیں جمع ہوسکتی ہیں۔ فاضل مصنفؒ کہتے ہیں کہ افعالِ حسیہ افعالِ شرعیہ سے جدا ہیں یعنی نہی کے بعد فعلِ شرعی اگر بالکل مشروع نہ رہے بلکہ قبیح لعینہ ہوجائے تو اس سے نہی عاجز (عاجز کو منع کرنا) لازم آتی ہے جیسا کہ تفصیل کے ساتھ بیان کیا گیا ہے، لیکن اگر فعلِ حسی سے نہی کی گئی اور اس نہی کی وجہ سے اس کا عین اور اس کی ذات قبیح ہوگئی اور وہ فعلِ حسی اپنی ذات ہی کے اعتبار سے مشروع نہ رہا تو بھی اس سے نہی عاجز لازم نہیں آئے گی۔ اس لئے کہ اس وصف کے ساتھ یعنی اس کے باوجود کہ نہی کی وجہ سے فعلِ حسی کا عین قبیح ہوگیا اور وہ بالکل مشروع نہ رہا بندہ فعلِ حسی سے عاجز نہیں ہوگا بلکہ اس پر قادر ہوگا کیونکہ ہر چیز پر اختیار اس کے مناسب ہوتا ہے اور فعلِ حسی پر اختیار حسی قدرت کا حاصل ہونا ہے یعنی نہی کی وجہ سے فعلِ حسی کے قبیح لعینہ اور بالکلیہ غیر مشروع ہونے کے باوجود بندہ اس پر حساً قادر ہے۔

(**فوائد**) صاحبِ اصول الشاشی نے احناف کا مذہب بیان کیا ہے، ورنہ امام شافعیؒ کا مذہب یہ ہے کہ جس پر نہی عن الافعال الحسیہ منہی عنہ کے قبیح لعینہ ہونے پر دلالت کرتی ہے، اسی طرح نہی عن الافعال الشرعیہ بھی منہی عنہ کے قبیح لعینہ ہونے پر دلالت کرتی ہے۔ حضرت امام شافعیؒ کے مذہب پر دو طریقہ سے استدلال کیا گیا ہے۔ اول یہ کہ نہی قبح کا تقاضہ کرتی ہے اور قبح کا فردِ کامل قبیح لعینہ ہے لہٰذا افعالِ حسیہ سے نہی ہو یا افعالِ شرعیہ سے نہی ہو دونوں صورتوں میں قبح کا فردِ کامل مراد ہوگا۔ اور دونوں صورتوں میں منہی عنہ قبیح لعینہ ہوگا۔ دوم یہ کہ افعالِ شرعیہ کو افعالِ حسیہ پر قیاس کیا جائے گا اور افعالِ حسیہ سے نہی چونکہ قبح لعینہ کا تقاضہ کرتی ہے اس لئے نہی عن الافعال الشرعیہ بھی قبح لعینہ کی مقتضی ہوگی۔ جمیل غفرلہٗ ولوالدیہ۔

وَيَتَفَرَّعُ مِنْ هٰذَا حُكْمُ الْبَيْعِ الْفَاسِدِ وَالْاِجَارَةِ الْفَاسِدَةِ وَالنَّذْرِ بِصَوْمِ يَوْمِ النَّحْرِ وَجَمِيعِ صُوَرِ التَّصَرُّفَاتِ الشَّرْعِيَّةِ مَعَ وُرُوْدِ النَّهْيِ عَنْهَا فَقُلْنَا اَلْبَيْعُ الْفَاسِدُ يُفِيْدُ الْمِلْكَ عِنْدَ الْقَبْضِ بِاعْتِبَارِ اَنَّهٗ بَيْعٌ وَيَجِبُ نَقْضُهٗ بِاعْتِبَارِ كَوْنِهٖ حَرَامًا لِغَيْرِهٖ ـ

ترجمہ اور اس سے بیع فاسد اور اجارۂ فاسدہ، یوم نحر میں روزے کی نذر اور تصرفاتِ شرعیہ کی ان تمام صورتوں کا حکم متفرع ہوگا جن پر نہی وارد ہوئی ہے چنانچہ ہم نے کہا کہ بیع فاسد قبضہ کے وقت ملک کا

فائدہ دیتی ہے اس اعتبار سے کہ وہ بیع ہے اور اس کا توڑنا واجب ہے اس اعتبار سے کہ وہ حرام لغیرہ ہے۔

تشریح مصنفؒ فرماتے ہیں کہ ہم نے جو یہ کہا ہے کہ افعالِ شرعیہ پر اگر نہی وارد ہوئی ہو تو منہی عنہ اپنی ذات اور اصل کے اعتبار سے حسن اور مشروع ہوگا اور غیر یعنی وصف کے اعتبار سے قبیح اور حرام ہوگا اس سے بہت سے مسائل متفرع ہوں گے۔ چنانچہ بیع فاسد، اجارۂ فاسدہ، یوم نحر کے روزے کی نذر کا حکم متفرع ہوگا اور ان تمام تصرفاتِ شرعیہ کی صورتوں کا حکم متفرع ہوگا جن پر نہی وارد ہوئی ہو۔

بیع فاسد کی صورت یہ ہے کہ ایک آدمی نے اس شرط کے ساتھ اپنا غلام بیچا کہ وہ ایک ماہ اس کی خدمت کریگا اور اجارۂ فاسدہ کی صورت یہ ہے کہ ایک آدمی نے اپنا مکان اس شرط کے ساتھ کرایہ پر دیا کہ وہ اس میں ایک ماہ رہے گا۔ یہ بیعِ فاسد رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے قول "نھی عن بیع وشرط" کی وجہ سے منہی عنہ ہے اور نہی ایسی چیز کی وجہ سے وارد ہوئی ہے جو عقدِ بیع کے علاوہ ہے۔ یعنی بائع کا بیع سے نفع حاصل کرنا درانحالیکہ عوض سے خالی ہے۔ الحاصل اس شرطِ فاسد کی وجہ سے بیع فاسد ہوئی ہے اور شرطِ فاسد کی وجہ سے اصلِ مشروع معدوم نہیں ہوتا۔ اور شرط فاسد کی وجہ سے اصل مشروع اس لئے معدوم نہیں ہوتا کہ مشروع یعنی بیع نام ہے ایجاب وقبول کا ان کے اہل سے صادر ہونا اور محل (مال متقوم) میں واقع ہونا اور یہ دونوں باتیں موجود ہیں لہٰذا اصل بیع موجود ہوگی اور جب اصل بیع موجود ہے تو قبضہ کے وقت مفیدِ ملک بھی ہوگی۔ یعنی مشتری نے اگر بیع پر قبضہ کر لیا تو مشتری کی ملک ثابت ہو جائے گی۔ ہاں۔ شرطِ فاسد کی وجہ سے بیع چونکہ شرعاً حرام ہو گئی ہے اس لئے اُس بیع کا فسخ کرنا واجب ہوگا۔ اسی طرح اجارۂ فاسدہ اور دوسرے افعالِ شرعیہ جن پر نہی وارد ہوئی ہو اپنی ذات کے اعتبار سے مشروع اور غیر کی وجہ سے حرام ہوں گے، اسی طرح یوم نحر میں روزہ اپنی ذات کے اعتبار سے مشروع ہے اور وصف کے اعتبار سے غیر مشروع اور حرام ہے ذات کے اعتبار سے مشروع تو اس لئے ہے کہ روزہ کا رکن یعنی نیت کے ساتھ دن میں کھانے پینے اور جماع سے رکنا موجود ہے اور وصف کے اعتبار سے غیر مشروع اور حرام اس لئے ہے کہ یوم نحر میں روزہ رکھنے سے ضیافۃ اللہ سے اعراض لازم آتا ہے اور یہ حرام ہے لہٰذا اس دن میں روزہ رکھنا بھی حرام ہوگا۔

مصنفؒ کی پیش کردہ نظیر والنذر بصوم یوم النحر پر ایک اعتراض ہے، وہ یہ کہ ہمارا کلام اس میں ہے کہ نہی فعل شرعی پر وارد ہو اور وہ فعلِ شرعی اپنی اصل اور ذات کے اعتبار سے مشروع اور وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہو جیساکہ یوم نحر کا روزہ اپنی اصل اور ذات کے اعتبار سے مشروع اور وصف یعنی اعراض عن ضیافۃ اللہ کے اعتبار سے غیر مشروع ہے۔ اور رہی یوم نحر میں روزہ کی نذر تو وہ ہمارے نزدیک من کل وجہ صحیح اور مشروع ہے اگرچہ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک صحیح نہیں ہے، پس جب ہمارے نزدیک یوم نحر میں روزہ کی نذر من کل وجہ صحیح ہے تو اس کو اُس نہی کی نظیر میں پیش کرنا کیسے درست ہوگا۔ جو نہی فعل شرعی پر وارد ہوتی ہو اور وہ فعل شرعی اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع اور وصف کے اعتبار سے غیر مشروع

ہو۔ مصنف کو "والنذر بصوم یوم النحر" کے بجائے "وصوم یوم النحر" کہنا چاہیے تھا۔
محشی نے اللّٰهم کہکر ڈرتے ڈرتے یہ جواب دیا ہے کہ یوم نحر میں روزہ کی نذر روزے کے حکم میں نہیں ہے لہٰذا بطریق تسامح یہ نذر بھی نظیر ہو جائے گی۔

وَهٰذَا بِخِلَافِ نِكَاحِ الْمُشْرِكَاتِ وَمَنْكُوحَةِ الْأَبِ وَمُعْتَدَّةِ الْغَيْرِ وَمَنْكُوحَتِهٖ وَنِكَاحِ الْمَحَارِمِ وَالنِّكَاحِ بِغَيْرِ شُهُوْدٍ لِأَنَّ مُوْجَبَ النِّكَاحِ حِلُّ التَّصَرُّفِ وَمُوْجَبَ النَّهْيِ حُرْمَةُ التَّصَرُّفِ فَاسْتَحَالَ الْجَمْعُ بَيْنَهُمَا فَيُحْمَلُ النَّهْيُ عَلَى النَّفْيِ فَأَمَّا مُوْجَبُ الْبَيْعِ ثُبُوْتُ الْمِلْكِ وَمُوْجَبُ النَّهْيِ حُرْمَةُ التَّصَرُّفِ وَقَدْ أَمْكَنَ الْجَمْعُ بَيْنَهُمَا بِأَنْ يَّثْبُتَ الْمِلْكُ وَيَحْرُمَ التَّصَرُّفُ أَلَيْسَ أَنَّهٗ لَوْ تَخَمَّرَ الْعَصِيْرُ فِيْ مِلْكِ الْمُسْلِمِ يَبْقٰى مِلْكُهٗ فِيْهَا وَيَحْرُمُ التَّصَرُّفُ۔

ترجمہ اور یہ مشرک عورتوں کے نکاح، باپ کی منکوحہ کے نکاح، غیر کی معتدہ اور غیر کی منکوحہ کے نکاح محرم عورتوں سے نکاح اور بغیر گواہوں کے نکاح کے برخلاف ہے کیونکہ نکاح کا موجب تصرف کا حلال ہونا اور نہی کا موجب تصرف کا حرام ہونا ہے، پس چونکہ ان دونوں کو جمع کرنا محال ہے اس لئے نہی کو نفی پر محمول کیا جائے گا اور بیع کا موجب ملک کا ثابت ہونا ہے اور نہی کا موجب تصرف کا حرام ہونا ہے اور ان دونوں کو جمع کرنا ممکن ہے اس طور پر کہ ملک ثابت ہو اور تصرف حرام ہو، کیا یہ بات نہیں ہے کہ اگر شیرہ انگور مسلمان کی ملک میں شراب بن گیا تو اس میں اس کی ملک باقی رہتی ہے اور تصرف حرام ہوتا ہے۔

تشریح یہ عبارت ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ احناف نے بیان فرمایا ہے کہ اگر افعالِ شرعیہ پر نہی وارد ہو تو وہ نہی اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ فعل منہی عنہ اپنی اصل اور ذات کے اعتبار سے مشروع ہو اور وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہو، حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ مشرک عورتوں کے ساتھ نکاح کرنا باری تعالیٰ کے قول لاتنکحوا المشرکات کی وجہ سے منہی عنہ ہے۔ اور باپ کی منکوحہ کے ساتھ نکاح کرنا باری تعالیٰ کے قول ولاتنکحوا ما نکح آباؤکم کی وجہ سے منہی عنہ ہے۔ اور معتدۃ الغیر منکوحۃ الغیر کے حکم میں ہے۔ اور منکوحۃ الغیر باری تعالیٰ کے قول والمحصنٰت من النساء کی وجہ سے منہی عنہ ہے کیونکہ یہ جملہ "حُرِّمَتْ علیکم" کے تحت ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ تم پر شوہر والی عورتوں کو یعنی منکوحۃ الغیر کو حرام کیا گیا ہے اور محرم عورتوں کے ساتھ نکاح کرنا حرمت علیکم امھٰتکم الآیۃ کی وجہ سے منہی عنہ ہے۔ اور بغیر گواہوں کے نکاح کرنا صاحب شریعت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد لا نکاحَ الّا بشہودٍ کی وجہ سے منہی عنہ ہے۔ ہم نے منکوحۃ الغیر اور محارم کے ساتھ نکاح کرنے کو منہی عنہ اس لئے کہا ہے کہ لفظِ "حُرِّمَتْ"

جو آیت میں مذکور ہے نہی کے معنی میں ہے، اور نکاح بغیر شہود کو منہی عنہ اس لئے کہا ہے کہ حدیث لا نکاح الا بشھود میں جو لا برائے نفی ہے وہ نہی کے معنی میں ہے۔ الحاصل نکاح جو فعل شرعی ہے مذکورہ صورتوں میں منہی عنہ ہے مگر اس کے باوجود مذکورہ صورتوں میں نکاح بالکلیہ غیر مشروع ہے، نہ ذات کے اعتبار سے مشروع ہے اور نہ وصف کے اعتبار سے۔ حالانکہ آپ نے فرمایا ہے کہ فعل شرعی نہی کے وارد ہونے سے بالکلیہ غیر مشروع نہیں ہوتا بلکہ ذات کے اعتبار سے اس کی مشروعیت باقی رہتی ہے۔

لان موجب النکاح الخ سے جواب دیتے ہوئے مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ فعل شرعی پر نہی وارد ہونے کی صورت میں بقائے مشروعیت کے ہم اس وقت قائل ہیں جب بقائے مشروعیت کے ساتھ نہی سے پیدا ہونے والی حرمت کو ثابت کرنا ممکن ہو، حالانکہ یہاں یہ بات ممکن نہیں ہے کیونکہ نکاح کا موجب محل میں تصرف کا حلال ہونا ہے، یعنی نکاح اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ بضع سے نفع اٹھانا حلال ہو اور نہی کا موجب یہ ہے کہ محل میں تصرف حرام ہو، یعنی مذکورہ صورتوں میں نہی عن النکاح اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ بضع سے نفع اٹھانا حرام ہو۔ اور ان دونوں باتوں کے درمیان یعنی تصرف کے حلال ہونے اور حرام ہونے کے درمیان منافات ہے اور جن دو باتوں کے درمیان منافات ہوتی ہے ان کا جمع کرنا محال ہوتا ہے لہذا ان دونوں کا جمع کرنا محال ہوگا۔ پس اس محال سے نجات پانے کے لئے ہم نے مذکورہ صورتوں میں نہی کو نفی پر محمول کیا ہے اور نفی بقائے مشروعیت کا تقاضہ نہیں کرتی ہے، یعنی فعل شرعی پر نفی کا وارد ہونا اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ اس فعل شرعی کی مشروعیت بالکل باقی نہ رہے نہ ذاتاً اور نہ وصفاً۔ الحاصل جب مذکورہ صورتوں میں نہی، نفی پر محمول ہے تو آپ کا اعتراض کرنا درست نہ ہوگا کیونکہ آپ کا اعتراض ہے نہی پر حالانکہ ہم نے مذکورہ صورتوں میں نہی کو نفی پر محمول کیا ہے۔ رہا یہ سوال کہ بیع فاسد میں نہی کو نفی پر کیوں محمول نہیں کیا ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ بیع فاسد میں نہی کو اپنی اصل پر باقی رکھنے سے محال لازم نہیں آتا کیونکہ ثبوتِ ملک جو بیع کا تقاضہ ہے اور مبیع میں تصرف کا حرام ہونا جو نہی کا تقاضہ ہے دونوں جمع ہو سکتے ہیں یعنی ایسا ہو سکتا ہے کہ بیع فاسد کی وجہ سے مبیع میں مشتری کی ملک ثابت ہو جائے لیکن اس کے لئے اس میں تصرف حرام ہو، چنانچہ آپ دیکھئے اگر کسی مسلمان کی ملک میں انگور کا شیرہ ہو اور وہ رکھا رکھا خمر بن جائے تو اس خمر میں مسلمان کی ملک باقی رہتی ہے اگرچہ اس کے لئے اس میں تصرف حرام ہے۔ پس جس طرح یہاں ثبوتِ ملک اور ثبوتِ حرمتِ تصرف میں کوئی منافات نہیں ہے بلکہ ان دونوں کا اجتماع ممکن ہے، اسی طرح بیع فاسد میں بھی ثبوتِ ملک اور ثبوتِ حرمتِ تصرف میں کوئی منافات نہیں ہے بلکہ ان دونوں کا اجتماع ممکن ہے، پس جب بیع فاسد میں حرمتِ تصرف کے باوجود بیع کو ذات کے اعتبار سے مشروع ماننے سے کوئی محال لازم نہیں آتا تو بیع فاسد میں نہی کو نفی پر محمول کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

وَعَلیٰ ھٰذَا قَالَ اَصْحَابُنَا اِذَا نَذَرَ بِصَوْمِ یَوْمِ النَّحْرِ وَاَیَّامِ التَّشْرِیْقِ

يَصِحُّ نَذْرُهٗ لِاَنَّهٗ نَذْرٌ بِصَوْمٍ مَشْرُوْعٍ وَكَذٰلِكَ لَوْ نَذَرَ بِالصَّلٰوةِ فِي الْاَوْقَاتِ الْمَكْرُوْهَةِ يَصِحُّ لِاَنَّهٗ نَذْرٌ بِعِبَادَةٍ مَشْرُوْعَةٍ لِمَا ذَكَرْنَا اَنَّ النَّهْيَ يُوْجِبُ بَقَاءَ التَّصَرُّفِ مَشْرُوْعًا۔

ترجمہ اور اسی اصول کی بنا پر ہمارے علماء نے کہا کہ جب یوم نحر اور ایام تشریق کے روزوں کی نذر کرے گا تو اس کی نذر صحیح ہو جائے گی کیونکہ یہ صوم مشروع کی نذر ہے اور اسی طرح اگر اوقاتِ مکروہہ میں نماز کی نذر کی تو اس کی نذر صحیح ہوگی، کیونکہ یہ عبادتِ مشروعہ کی نذر ہے اُس دلیل کی وجہ سے جو ہم نے ذکر کی ہے کہ نہی تصرف (فعل شرعی) کے مشروع باقی رہنے کو ثابت کرتی ہے۔

تشریح مصنفؒ فرماتے ہیں کہ یہ اصول کہ نہی عن افعال الشرعیہ اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ وہ فعل اپنی اصل اور ذات کے اعتبار سے مشروع ہو۔ ہمارے علماءِ احناف نے اسی اصول پر متفرع کرتے ہوئے کہا ہے کہ اگر کسی نے یوم نحر اور اس کے بعد کے دو یوم (گیارہویں بارہویں) میں روزے کی نذر کی تو اس کی یہ نذر صحیح ہوگی اور دلیل اس کی یہ ہے کہ یوم نحر اور اس کے بعد کے دو یوم میں روزہ رکھنا اگرچہ وصف یعنی اعراض عن ضیافۃ اللہ کی وجہ سے غیر مشروع ہے لیکن اپنی اصل اور ذات کے اعتبار سے مشروع ہے اور جب ان ایام میں روزہ رکھنا اپنی اصل اور ذات کے اعتبار سے مشروع ہے تو اس شخص نے صوم مشروع کی نذر کی اور مشروع فعل کی نذر کرنا چونکہ صحیح ہے اس لئے ان ایام میں روزے کی نذر کرنا بھی صحیح ہوگا، البتہ اتنی بات ہے کہ نذر کے باوجود ان ایام میں روزہ نہ رکھے بلکہ دوسرے ایام میں اس کی قضاء کرے تاکہ ایسی عبادت متحقق ہو جس میں معصیت نہ پائی جائے لیکن اگر ان ایام میں روزہ رکھ لیا تو اس کی نذر پوری ہو جائے گی اور ذمہ فارغ ہو جائے گا کیونکہ اس نے جیسے روزے کا التزام کیا تھا ویسا ادا کر لیا ہے۔

حضرت امام زفرؒ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ان ایام میں روزہ رکھنے کی نذر کرنا ہی صحیح نہیں ہے چنانچہ اگر نذر کر بھی لی تو اس پر روزہ لازم نہ ہوگا اور دلیل یہ ہے کہ ان ایام میں روزہ منہی عنہ ہے اور منہی عنہ معصیت ہوتا ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد "لا نذر فی معصیۃ اللہ" کی وجہ سے معصیت کی نذر کرنا صحیح نہیں ہے لہٰذا ان ایام میں روزہ کی نذر کرنا صحیح نہ ہوگا۔ ہماری طرف سے اس کا جواب گذر چکا ہے کہ نہی عن افعال الشرعیہ اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ وہ فعل اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع اور اپنے وصف کے اعتبار سے قبیح اور غیر مشروع ہو اور جب ایسا ہے تو اس نے ایسی چیز کی نذر کی ہے جو اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع ہے اور رہا وصفِ معصیت تو وہ روزہ رکھنے میں پایا جاتا ہے روزہ کا ذکر کرنے میں نہیں پایا جاتا اور نذر کرنے میں صرف روزہ کا ذکر ہوتا ہے روزہ کا عمل نہیں ہوتا اور جب یہ بات ہے تو ان ایام میں روزے کی نذر کرنا صحیح ہوگا۔ اور روزہ رکھنا ممنوع ہوگا۔ اسی طرح

اگرکسی نے اوقاتِ مکروہہ (طلوع، غروب، نصف النہار) میں نماز پڑھنے کی نذر کی تو اس کی یہ نذر صحیح ہوجائیگی کیونکہ اس شخص نے عبادتِ مشروعہ کی نذر کی ہے اور مشروع چیز کی نذر کرنا درست ہے، لہٰذا اوقاتِ مکروہہ میں نماز پڑھنے کی نذر کرنا بھی درست ہوگا۔ چنانچہ اس شخص نے اگر اوقاتِ مکروہہ میں نذر کی نماز پڑھ لی تو اس کی نذر پوری ہوجائے گی اور اس کا ذمہ فارغ ہوجائے گا۔ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اوقاتِ مکروہہ میں نماز پڑھنا اور یوم نحر میں روزہ رکھنا اپنی اصل اور ذات کے اعتبار سے مشروع ہے اس کی دلیل وہ ہی ہے جو ہم ذکر کر چکے کہ افعالِ شرعیہ سے نہی اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ وہ فعل شرعی جس پر نہی وارد ہوئی ہے اپنی اصل اور ذات کے اعتبار سے مشروع ہو۔

وَلِهٰذَا قُلْنَا لَوْ شَرَعَ فِي النَّفْلِ فِيْ هٰذِهِ الْأَوْقَاتِ لَزِمَهٗ بِالشُّرُوْعِ وَارْتِكَابُ الْحَرَامِ لَيْسَ بِلَازِمٍ لِلُزُوْمِ الْإِتْمَامِ فَإِنَّهٗ لَوْ صَبَرَ حَتّٰى حَلَّتِ الصَّلٰوةُ بِارْتِفَاعِ الشَّمْسِ وَغُرُوْبِهَا وَدُلُوْكِهَا أَمْكَنَهُ الْإِتْمَامُ بِدُوْنِ الْكَرَاهَةِ وَبِهٖ فَارَقَ صَوْمَ يَوْمِ الْعِيْدِ فَإِنَّهٗ لَوْ شَرَعَ فِيْهِ لَا يَلْزَمُهُ الْإِتْمَامُ عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ وَمُحَمَّدٍ لِأَنَّ الْإِتْمَامَ لَا يَنْفَكُّ عَنْ اِرْتِكَابِ الْحَرَامِ

ترجمہ اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ اگر ان اوقات میں نماز شروع کی تو شروع کرنے سے اس پر نفل نماز لازم ہوجائے گی، اور اتمام کے لازم ہونے سے حرام کا مرتکب ہونا لازم نہیں آئے گا اس لئے کہ اگر وہ آفتاب کے طلوع ہونے اور غروب ہونے اور زوال کی وجہ سے نماز کے جائز ہونے تک صبر کرلے تو اس کے لئے بغیر کراہت کے نماز کا پورا کرنا ممکن ہوجائے گا اور اس سے نفل نماز کا اوقاتِ مکروہہ میں پڑھنا صوم یوم عید سے جدا ہے اس لئے کہ اگر اس کو شروع کرلیا تو طرفین کے نزدیک اس پر پورا کرنا لازم نہ ہوگا کیونکہ صوم یوم عید کا اتمام حرام کے ارتکاب سے جدا نہیں ہوتا ہے۔

تشریح مصنفؒ فرماتے ہیں کہ افعالِ شرعیہ سے نہی چونکہ اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ وہ افعال اپنی اصل اور ذات کے اعتبار سے مشروع ہوں اس لئے ہم نے کہا ہے کہ اگر کسی شخص نے اوقاتِ ثلثہ مکروہہ (طلوع، غروب، نصف النہار) میں نفل نماز شروع کی تو اس پر یہ نماز لازم ہوجائے گی۔ اور لازم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس نماز کو درمیان میں ختم کردے اور اوقاتِ مکروہہ کے بعد اس کی قضاء کرے اور اگر اسی وقت میں اس کو پورا کیا تو بھی نماز ذمہ سے ادا ہوجائے گی اگرچہ گنہگار ہوگا۔ اور وجہ اس کی یہ ہے کہ اوقاتِ مکروہہ میں نماز اگرچہ وقتِ مکروہ کی وجہ سے غیر مشروع ہے لیکن اپنی اصل اور ذات کے اعتبار سے مشروع ہے پس چونکہ ان اوقات میں نماز اپنی اصلی وجہ سے اور ذات کے اعتبار سے مشروع ہے اس لئے ان اوقات

میں نفل نماز شروع کرنا بھی درست ہوگا۔ اور شروع کرنے کے بعد اس کا پورا کرنا بھی لازم ہوگا۔

وارتکاب الحرام الخ سے ایک سوال کا جواب دیا گیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ اوقاتِ ثلثۂ مکروہہ میں نفل نماز شروع کرنے کے بعد اس کے اتمام کو لازم قرار دینا فعلِ حرام کے ارتکاب کو مستلزم ہے کیونکہ ان اوقات میں فعلِ نماز حرام ہے اور جو چیز حرام کو مستلزم ہوتی ہے وہ چونکہ خود حرام ہوتی ہے اس لئے ان اوقات میں نفل نماز شروع کرنے کے بعد اس کے اتمام کو لازم قرار دینا بھی حرام ہوگا اور جب ایسا ہے تو نفل نماز شروع کرنے کے بعد اس کے اتمام کو لازم قرار دینے کا قائل ہونا کیسے درست ہوگا؟ فاضل مصنفؒ نے جواب میں فرمایا ہے کہ اتمام کو لازم قرار دینے سے حرام کا ارتکاب لازم نہیں آتا اور دلیل اس کی یہ ہے کہ نفل نماز شروع کرنے کے بعد اگر یہ شخص اتنی دیر ٹھہر جائے کہ آفتاب کے بلند ہونے سے یا اس کے غروب ہونے سے یا اس کے ڈھل جانے سے نماز کا جائز وقت شروع ہو جائے تو اس کے لئے بغیر کراہت کے نماز کو پورا کرنا ممکن ہوگا اور حرام کا ارتکاب لازم نہیں آئے گا۔ اور جب حرام کا ارتکاب لازم نہیں آتا تو ان اوقات میں نفل نماز شروع کرنے کے بعد اس کے اتمام کو لازم قرار دینا بھی درست ہوگا۔ مصنفؒ کہتے ہیں کہ نفل نماز کا حکم یوم نحر کے روزے سے مختلف ہے اس لئے کہ اوقاتِ ثلثۂ مکروہہ میں نفل نماز شروع کرنے کے بعد اس کا اتمام تو لازم ہے لیکن یوم نحر میں نفلی روزہ شروع کرنے کے بعد طرفین کے نزدیک اس کا اتمام لازم نہیں ہے چنانچہ اگر درمیان میں روزہ فاسد کر دیا تو اس کی قضاء لازم نہ ہوگی۔ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اتمام لازم ہے، چنانچہ فاسد کرنے کی صورت میں ان کے نزدیک اس کی قضاء لازم ہوگی۔ حضرت امام ابو یوسفؒ اتمام فی الصوم کو اتمام فی الصلوٰۃ پر قیاس کرتے ہیں، یعنی جس طرح اوقات ثلثۂ مکروہہ میں نفل نماز کا اتمام لازم ہے اسی طرح یوم نحر میں نفلی روزے کا اتمام بھی لازم ہے، اور طرفین کے نزدیک روزے اور نماز کے درمیان وجہ فرق یہ ہے کہ اوقاتِ ثلثۂ مکروہہ میں نفل نماز شروع کرنے کے بعد اس کا اتمام بغیر کراہت کے بعد ممکن ہے جیسا کہ ہم نے ذکر کیا ہے۔ لیکن یوم نحر میں روزے کا اتمام حرام کے ارتکاب سے جدا نہیں ہوتا ہے، یعنی بغیر کراہت کے یوم نحر میں روزے کا اتمام ممکن نہیں ہے اس لئے کہ روزہ نام ہے نیت کے ساتھ صبح صادق سے لے کر غروب تک کھانے پینے اور جماع سے رکنے کا۔ اور ایسا کرنے میں اللہ کی ضیافت سے اعراض ہے اور اعراض عن ضیافۃ اللہ حرام ہے لہٰذا یوم نحر میں روزے کا اتمام حرام کے ارتکاب کو مستلزم ہوگا اور بغیر کراہت کے روزے کا اتمام ممکن نہ ہوگا اور جب ایسا ہے تو یوم نحر میں نفلی روزہ شروع کرنے کے بعد اس کا اتمام لازم نہ ہوگا۔

وَمِنْ هٰذَا النَّوْعِ وَطْئُ الْحَائِضِ فَاِنَّ النَّهْيَ عَنْ قُرْبَانِهَا بِاِعْتِبَارِ الْاَذٰى لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْمَحِيْضِ قُلْ هُوَ اَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَآءَ فِى الْمَحِيْضِ وَلَا تَقْرَبُوْهُنَّ حَتّٰى يَطْهُرْنَ۔

ترجمہ اور حائضہ کے ساتھ وطی کرنا اسی نوع سے ہے اس لئے کہ حائضہ کے پاس جانے سے منع کرنا اذیٰ کی وجہ سے ہے۔ کیونکہ حق جل مجدہٗ نے فرمایا ہے "لوگ آپ سے حیض کے بارے میں سوال کرتے ہیں، آپ فرما دیجئے وہ گندگی ہے حالتِ حیض میں عورتوں سے جدا رہو، اور پاک ہونے تک ان کے قریب مت جاؤ"۔

تشریح یہ عبارت ایک اشکال کا جواب ہے۔ اشکال یہ ہے کہ آپ نے فرمایا ہے کہ افعالِ حسیہ سے نہی اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ منہی عنہ قبیح لعینہ ہو اور وہ نہ اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع ہو اور نہ وصف کے اعتبار سے مشروع ہو۔ حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ وطی ایک فعل حسی ہے اور حالتِ حیض میں اس پر نہی وارد ہوئی ہے مگر اس کے باوجود حالتِ حیض میں بیوی سے وطی کرنا قبیح لغیرہ ہے اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع ہے اگرچہ اذیٰ کی وجہ سے غیر مشروع ہے۔ اس کا جواب دیتے ہوئے مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ حالتِ حیض میں بیوی سے وطی کرنا قبیح لغیرہ کی قسم سے ہے، یعنی حالتِ حیض میں وطی کرنا اگرچہ فعل حسی ہے لیکن وہ اذیٰ کی وجہ سے منہی ہے بذاتہ منہی نہیں ہے۔ چنانچہ اذیٰ کے چلے جانے کے بعد وطی جائز ہے حاصل یہ کہ فعل حسی سے نہی تقاضہ تو اسی بات کا کرتی ہے کہ منہی عنہ قبیح لعینہ ہو لیکن اگر اس کے خلاف قرینہ موجود ہو تو نہی عن فعل حسی کبھی منہی عنہ کے قبیح لغیرہ ہونے پر دال ہوگی۔ جیسا کہ مثال مذکور میں ہے۔

وَ لِهٰذَا قُلْنَا يَتَرَتَّبُ الْاَحْكَامُ عَلٰى هٰذَا الْوَطْئِ فَيَثْبُتُ بِهٖ اِحْصَانُ الْوَاطِئِ وَ تَحِلُّ الْمَرْأَةُ لِلزَّوْجِ الْاَوَّلِ وَ يَثْبُتُ بِهٖ حُكْمُ الْمَهْرِ وَالْعِدَّةِ وَالنَّفَقَةِ وَ لَوِ امْتَنَعَتْ عَنِ التَّمْكِيْنِ لِاَجْلِ الصَّدَاقِ كَانَتْ نَاشِزَةً عِنْدَهُمَا فَلَا تَسْتَحِقُّ النَّفَقَةَ وَحُرْمَةُ الْفِعْلِ لَا تُنَافِیْ تَرَتُّبَ الْاَحْكَامِ كَطَلَاقِ الْحَائِضِ وَالْوُضُوْءِ بِالْمِيَاهِ الْمَغْصُوْبَةِ وَالْاِصْطِيَادِ بِقَوْسٍ مَغْصُوْبَةٍ وَ الذَّبْحِ بِسِكِّيْنٍ مَغْصُوْبَةٍ وَالصَّلٰوةِ فِی الْاَرْضِ الْمَغْصُوْبَةِ وَالْبَيْعِ فِیْ وَقْتِ النِّدَاءِ فَاِنَّهٗ يَتَرَتَّبُ الْحُكْمُ عَلٰى هٰذِهِ التَّصَرُّفَاتِ مَعَ اِشْتِمَالِهَا عَلَى الْحُرْمَةِ

ترجمہ اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ حائضہ کے احکام اس وطی پر مرتب ہوں گے چنانچہ اس سے واطی کا احصان ثابت ہو جائیگا اور زوجِ اول کے لئے عورت حلال ہو جائے گی اور اس سے مہر، عدت اور نفقہ کا حکم ثابت ہوگا اور اگر وہ مہر کی وجہ سے قدرت دینے سے رک گئی تو صاحبینؒ کے نزدیک ناشزہ ہوگی لہٰذا نفقہ کی مستحق نہ ہوگی۔ اور فعل کا حرام ہونا ترتبِ احکام کے منافی نہیں ہے جیسے حائضہ کی طلاق، مغصوبہ پانی سے وضو، مغصوبہ کمان سے شکار، مغصوبہ چھری سے ذبح کرنا، ارضِ مغصوبہ میں نماز پڑھنا اور اذانِ جمعہ کے وقت خرید و فروخت کرنا، کیونکہ ان تصرفات پر حکم مرتب ہوگا باوجودیکہ یہ تصرفات حرمت پر مشتمل ہیں۔

تشریح مصنفؒ فرماتے ہیں کہ حائضہ عورت کے ساتھ وطی کرنا چونکہ منہی عنہ لغیرہ ہے یعنی اذیٰ کی وجہ سے منہی ہے لعینہ اور لذاتہ نہیں ہے اس لئے ہم کہتے ہیں کہ حائضہ عورت کے ساتھ وطی کرنے پر احکام مرتب ہوں گے چنانچہ اگر کسی شخص نے اپنی حائضہ بیوی کے ساتھ وطی کی اور اس نے اس سے پہلے اس کے ساتھ کوئی وطی نہیں کی تو اس وطی کی وجہ سے رجم کے لئے واطی کا احصان ثابت ہو جائے گا یعنی یہ واطی محصن ہو جائے گا اس کے بعد اگر اس نے زنا کیا تو اس کی حد رجم ہوگی نہ کہ کوڑے۔

اس مسئلہ کی تفصیل یہ ہے کہ زانی اگر محصن ہو تو اس کو رجم کیا جائیگا اور اگر غیر محصن ہو تو کوڑے مارے جائیں گے۔ اور رجم کے لئے احصان یہ ہے کہ زانی آزاد ہو، عاقل بالغ ہو، مسلمان ہو، اپنی بیوی کے ساتھ حلال طریقہ پر دخول کر چکا ہو۔ پس جب کسی شخص نے شادی کے بعد اپنی بیوی سے پہلی بار وطی کی اور یہ وطی حالتِ حیض میں کی تو اس وطی سے یہ شخص محصن ہو جائے گا کیونکہ یہ وطی غیر یعنی اذیٰ کی وجہ سے اگرچہ حرام اور غیر مشروع ہے لیکن اپنی ذات اور اصل کے اعتبار سے حلال اور مشروع ہے اور جب ایسا ہے تو وطی حلال اور دخول حلال پایا گیا اور دخولِ حلال سے واطی محصن ہو جاتا ہے لہٰذا حائضہ عورت کے ساتھ وطی کرنے سے بھی محصن ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر عورت مطلقہ ثلاث ہو اور عدت گذار کر زوجِ ثانی کے ساتھ نکاح کر لیا ہو اور زوجِ ثانی نے حالتِ حیض میں اس کے ساتھ وطی کی ہو اور پھر اس کو طلاق دیدی ہو تو یہ عورت زوجِ اول کے لئے حلال ہو جائے گی، اسی طرح اس وطی کی وجہ سے شوہر پر پورا مہر واجب ہو گا، اور اگر اس وطی کے بعد شوہر نے طلاق دیدی تو عورت پر اسی طرح عدت واجب ہوگی جس طرح موطوءہ مطلقہ پر واجب ہوتی ہے اور عورت کی طرف سے چونکہ تسلیم بضع پایا گیا ہے اس لئے اس کے واسطے نفقہ بھی واجب ہوگا۔ صاحبِ اصول الشاشیؒ فرماتے ہیں کہ اگر بیوی کے ساتھ حالتِ حیض میں وطی کرلی گئی اور پھر حالتِ حیض کے گذرنے کے بعد وہ دوبارہ وطی پر قدرت دینے سے اس لئے رک گئی کہ شوہر نے مہر ادا نہیں کیا ہے تو صاحبینؒ کے نزدیک یہ عورت ناشزہ شمار ہوگی اور نفقہ کی مستحق نہ ہوگی جیسا کہ غیر حالتِ حیض میں وطی کرانے کے بعد دوبارہ وطی پر قدرت دینے سے رکنے کی صورت میں ناشزہ شمار ہوتی ہے اور نفقہ کی مستحق نہیں ہوتی۔ اصل مسئلہ یہ ہے کہ مہر عورت کا حق ہے جیسا کہ ثمن بائع کا حق ہے۔ پس جس طرح بائع کو بیع سپرد کرنے سے اس وقت تک اجازت ہے جب تک کہ مشتری ثمن ادا نہ کرے۔ اسی طرح بیوی کو جماع پر قدرت دینے سے اس وقت تک رکنے کی اجازت ہے جب تک شوہر مہر ادا نہ کرے لیکن اگر بائع نے مبیع سپرد کر دی اور مشتری نے ثمن ادا نہیں کیا تو اس کے بعد بائع کو ثمن کی وجہ سے مبیع روکنے کا حق نہیں ہوگا کیونکہ بائع نے مبیع سپرد کر کے اپنا یہ حق ساقط کر دیا ہے۔ اور قاعدہ ہے الساقط لا یعود ساقط کردہ چیز لوٹ کر نہیں آتی ہے۔ اسی طرح جب بیوی نے حالتِ حیض میں بضعہ سپرد کر دیا ہے اور یہ سپرد کرنا شرعاً معتبر ہے (جیسا کہ ہم نے کہا کہ حالتِ حیض میں وطی کرنا اپنی ذات اور

اصل کے اعتبار سے حلال ہے) تو بیوی چونکہ بضعہ پر قدرت دینے سے رکنے کا حق ساقط کر چکی ہے اس لئے اس کو دوبارہ یہ حق حاصل نہ ہوگا۔ اور جب دوبارہ اس کو یہ حق حاصل نہیں ہے تو یہ عورت مہر کی وجہ سے اگر قدرت دینے سے رک گئی تو ناشزہ (نافرمان) کہلائے گی اور ناشزہ نفقہ کی مستحق نہیں ہوتی ہے لہٰذا یہ بھی نفقہ کی مستحق نہ ہوگی۔ حضرت امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ یہ عورت نفقہ کی مستحق ہوگی۔ وحرمة الفعل الخ سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ حالتِ حیض میں وطی کرنا حرام ہے اور حکمِ شرعی ایک نعمت اور کرامت ہے اور فعل حرام اور معصیت کسی نعمت اور کرامت کے حصول کا سبب نہیں ہوتا ہے لہٰذا حالتِ حیض میں وطی کرنا احکام مشروعہ کا سبب کیسے ہوگا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ فعل حرام ہونا ترتبِ احکام کے منافی نہیں ہے۔ یعنی فعل حرام سے شرعاً احکام ثابت ہو جاتے ہیں۔ مثلاً حیض میں بیوی کو طلاق دینا حرام اور معصیت ہے لیکن اس پر احکامِ شرع مرتب ہوتے ہیں یعنی اس طلاق سے فرقت واقع ہو جاتی ہے اور عورت پر عدت واجب ہو جاتی ہے جیسا کہ مباح طلاق سے یہ احکام ثابت ہو جاتے ہیں۔ اور جیسے غصب کردہ پانی سے وضو کرنا حرام ہے لیکن اس پر احکامِ شرع مرتب ہوتے ہیں یعنی اس وضو سے نماز پڑھنا بھی جائز ہے اور قرآن کا چھونا بھی جائز ہے۔ اور جیسے غصب کردہ کمان سے شکار کرنا حرام ہے لیکن اس پر احکام شرع مرتب ہوتے ہیں یعنی اس کمان سے کیا ہوا شکار حلال ہو جاتا ہے اور وہ شکاری کی ملک میں داخل ہو جاتا ہے۔ اور جیسے غصب کردہ چھری سے ذبح کرنا حرام ہے لیکن اس پر حکم شرعی یعنی مذبوح کا حلال ہونا مرتب ہوتا ہے۔ اور جیسے ارضِ مغصوبہ میں نماز پڑھنا حرام ہے لیکن اس پر جوازِ صلوٰۃ مرتب ہوتا ہے۔ اور جیسے اذانِ جمعہ کے بعد خرید و فروخت کرنا حرام ہے لیکن اس پر بیع کے احکام مرتب ہوتے ہیں یعنی مشتری مبیع کا مالک ہو جاتا ہے اور اس میں تصرف کا حق حاصل ہو جاتا ہے۔ ملاحظہ فرمایئے کہ مذکورہ تصرفات حرام ہیں مگر اس کے باوجود ان تصرفات پر احکام مرتب ہوتے ہیں پس اسی طرح حالتِ حیض میں وطی کرنا اگرچہ حرام ہے لیکن اس پر احکام مرتب ہوں گے۔

وَبِاعْتِبَارِ هٰذَا الْاَصْلِ قُلْنَا فِیْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی وَلَا تَقْبَلُوْا لَهُمْ شَهَادَةً اَبَدًا اِنَّ الْفَاسِقَ مِنْ اَهْلِ الشَّهَادَةِ فَيَنْعَقِدُ النِّكَاحُ بِشَهَادَةِ الْفُسَّاقِ لِاَنَّ النَّهْیَ عَنْ قَبُوْلِ الشَّهَادَةِ بِدُوْنِ الشَّهَادَةِ مُحَالٌ وَاِنَّمَا لَمْ تُقْبَلْ شَهَادَتُهُمْ لِفَسَادٍ فِی الْاَدَاءِ لَا لِعَدَمِ الشَّهَادَةِ اَصْلًا وَعَلٰی هٰذَا لَا يَجِبُ عَلَيْهِمُ اللِّعَانُ لِاَنَّ ذٰلِكَ اَدَاءُ الشَّهَادَةِ وَلَا اَدَاءَ مَعَ الْفِسْقِ۔

ترجمہ اور اسی اصل کے اعتبار سے ہم نے باری تعالیٰ کے قول "ولا تقبلوا لهم شهادة ابداً" کے بارے میں کہا ہے کہ فاسق اہلِ شہادت میں سے ہے لہٰذا فساق کی شہادت سے نکاح منعقد ہو جائے گا کیونکہ بغیر شہادت کے قبولِ شہادت کی نفی محال ہے اور ان کی شہادت ایسے فساد کی وجہ سے مقبول نہ ہوگی جو فساد ادا میں ہے نہ اس لئے کہ وہ بالکل شہادت کے اہل نہیں ہیں اور اسی بناء پر ان پر لعان

واجب نہ ہوگا کیونکہ لعان شہادت کا اداء کرنا ہے اور فسق کے ساتھ اداءِ شہادت نہیں ہوتی ہے۔

تشریح مصنفؒ فرماتے ہیں کہ ہم نے جو یہ اصول بیان کیا ہے کہ افعالِ شرعیہ پر وارد شدہ نہی مشروع کے باقی رہنے کا تقاضہ کرتی ہے یعنی اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ منہی عنہ اپنی اصل اور ذات کے اعتبار سے مشروع ہو اس اصول کی بنیاد پر ہم کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ کے قول "ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا" سے پتہ چلتا ہے کہ فاسق اہلِ شہادت میں سے ہے، چنانچہ اگر کسی مرد نے کسی عورت سے دو فاسق مردوں کی موجودگی میں نکاح کیا تو وہ نکاح منعقد ہو جائے گا حتی کہ اگر زوجین نے قاضی کو خبر دی کہ ہم دونوں نے دو فاسق مردوں کی موجودگی میں نکاح کیا ہے تو قاضی پر اُس نکاح کو برقرار رکھنا واجب ہوگا۔ اور دلیل اس کی یہ ہے کہ آیت میں قبولِ شہادت پر نہی وارد ہوئی ہے اور قبولِ شہادت سے نہی اور منع کرنا بغیر شہادت کے محال ہے اس لئے کہ قبولِ شئی اور عدمِ قبولِ شئی اس شئی کے وجود کے بعد ہی متصور ہوتا ہے یعنی کسی چیز کو قبول کرنا اور قبول نہ کرنا اُسی وقت ممکن ہوگا جب وہ چیز موجود ہوگی لیکن اگر وہ چیز ہی موجود نہ ہو تو اس کو قبول کرنے اور قبول نہ کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوگا بلکہ یہ ایسا ہو جائیگا جیسا کہ نابینا سے کہا جائے "تو مت دیکھ"۔

الحاصل قبولِ شہادت سے نہی بغیر شہادت کے محال ہے۔ یعنی قبولِ شہادت سے نہی کے لئے ضروری ہے کہ شہادت موجود ہو اور جب ایسا ہے تو یہ بات ثابت ہوگئی کہ محدودین فی القذف یعنی فساق اہلِ شہادت میں سے ہیں یعنی ان کی شہادت اگرچہ مقبول نہ ہوگی لیکن ان میں شہادت کی اہلیت موجود ہے اور نکاح کے گواہوں میں چونکہ شہادت کی اہلیت کا پایا جانا کافی ہے ادا شہادت کی ضرورت نہیں ہے اس لئے محدودین فی القذف یعنی فساق کی شہادت سے نکاح منعقد ہو جائے گا۔ یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ آیت میں منہی عنہ قبولِ شہادت ہے اور بیان کردہ اصول اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ قبولِ شہادت اپنی اصل اور ذات کے اعتبار سے مشروع ہو اور وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہو اور جب ایسا ہے تو فساق کی شہادت دوسروں کے حق کو ثابت کرنے کے لئے مقبول ہونی چاہئے حالانکہ آپ فساق کی شہادت کو قبول نہیں کرتے ہیں اور اگر آپ یہ کہتے ہیں کہ فساق کی قبولِ شہادت من کل وجہ باطل ہے نہ اصل کے اعتبار سے مشروع ہے اور نہ وصف کے اعتبار سے مشروع، تو بیان کردہ مسئلہ اس اصول کے مقتضیات میں سے نہ ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ قبولِ شہادت اور عدمِ قبولِ شہادت اہلیتِ شہادت کو مستلزم ہے یعنی کسی کی شہادت کا مقبول ہونا اور مقبول نہ ہونا اس بات کو مستلزم ہے کہ اس میں شہادت کی اہلیت موجود ہے اور جب ایسا ہے تو قبولِ شہادت سے نہی، اہلیتِ شہادت سے نہی ہوگی، یعنی آیت میں اگرچہ قبولِ شہادت پر نہی وارد ہوئی ہے لیکن وہ اہلیتِ شہادت سے بھی نہی ہے اور اہلیتِ شہادت سے نہی اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ اہلیتِ شہادت اپنی اصل کے اعتبار سے باقی اور مشروع ہو۔ پس مذکورہ مسئلہ اس اصول کے مقتضیات میں سے اس طریقہ پر ہوگا۔ وانما لم تقبل الخ سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ محدودین فی القذف یعنی فساق میں جب اہلیتِ شہادت موجود ہے تو ان کی شہادت کو قبول کیا جانا چاہئے حالانکہ ان کی شہادت کو قبول نہیں کیا

جاتا ہے اس کی کیا وجہ ہے ؟ فاضل مصنفؒ نے جواب میں فرمایا ہے کہ ان کی شہادت کو قبول نہ کرنا اس لئے ہے کہ ان کی ادائے شہادت میں فساد ہے اور وہ ابہام کذب اور امکان کذب کا فساد ہے ۔ یعنی فساق کی طرف سے ادائے شہادت میں چونکہ کذب اور جھوٹ بولنے کا امکان ہے اس لئے ان کی شہادت کو قبول نہیں کیا جاتا ، ایسا نہیں کہ ان میں شہادت کی اہلیت ہی نہیں ہے ۔ فساق میں شہادت کی اہلیت تو ہے لیکن احتمالِ کذب کی وجہ سے قبول نہیں کیا جاتا ہے اور چونکہ فساق کی شہادت مقبول نہیں ہے اس لئے ان پر لعان بھی واجب نہ ہوگا کیونکہ لعان نام ہے ادائے شہادت کا اور فاسق ادائے شہادت کا اہل نہیں ہے اس لئے وہ لعان کا بھی اہل نہیں ہوگا ۔ اور جب فاسق لعان کا اہل نہیں ہے تو اس پر لعان واجب بھی نہ ہوگا ۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ اگر مرد نے اپنی بیوی کو زنا کی تہمت لگائی یا اس سے پیدا ہونے والے بچہ کی نفی کی اور وہ دونوں ادائے شہادت کے اہل ہیں اور عورت عفیفہ ہے اور عورت نے موجبِ قذف کا مطالبہ کیا یعنی عورت نے مطالبہ کیا کہ وہ زنا کو ثابت کرے اگر زنا ثابت نہ کرسکے تو لعان کرے اس مطالبہ کے بعد شوہر پر لعان واجب ہوگا ۔ لعان کی صورت یہ ہے کہ اوّلاً شوہر چار مرتبہ قسم کھاکر یہ کہے کہ میں اپنے اس قول میں سچا ہوں کہ اس نے زنا کیا ہے اور پانچویں مرتبہ یہ کہے کہ اگر میں اپنے اس قول میں جھوٹا ہوں تو مجھ پر اللہ کی لعنت ہو ۔ پھر عورت چار مرتبہ قسم کھاکر یہ کہے کہ وہ اپنے قول میں جھوٹا ہے جو اس نے زنا کے سلسلہ میں میری طرف منسوب کیا ہے اور پانچویں مرتبہ یہ کہے کہ اگر وہ اپنے اس قول میں سچا ہو جو اس نے زنا کے سلسلہ میں میری طرف منسوب کیا ہے تو مجھ پر اللہ کا غضب ہو ۔ لعان مرد کے حق میں حدِ قذف کے قائم مقام ہوتا ہے اور عورت کے حق میں حدِ زنا کے قائم مقام ہوتا ہے ۔ لعان کے بعد عورت شوہر پر حرام ہوجاتی ہے ۔ شوہر اس کو یا تو طلاق دیدے ورنہ تو قاضی ان میں تفریق کردے گو دونوں رضامند نہ ہوں ۔ یعنی زبان سے کہدے کہ میں نے ان میں تفریق کی اور یہ تفریق طلاق بائن کے حکم میں ہوگی ۔ لعان شوہر پر اسی وقت واجب ہوگا جب وہ فاسق نہ ہو چنانچہ شوہر اگر فاسق ہو اور زنا ثابت نہ کرسکا تو اس پر حدِ قذف واجب ہوگی ۔ جمیل احمد غفرلہٗ ولوالدیہ

فَصْلٌ فِیْ تَعْرِیْفِ طَرِیْقِ الْمُرَادِ بِالنُّصُوْصِ اِعْلَمْ اَنَّ لِمَعْرِفَةِ الْمُرَادِ بِالنُّصُوْصِ طُرُقًا مِنْهَا اَنَّ اللَّفْظَ اِذَا کَانَ حَقِیْقَةً لِمَعْنًی وَمَجَازًا لِاٰخَرَ فَالْحَقِیْقَةُ اَوْلٰی مِثَالُهٗ مَاقَالَ عُلَمَاءُنَا اَلْبِنْتُ الْمَخْلُوْقَةُ مِنْ مَاءِ الزِّنَا یَحْرُمُ عَلَی الزَّانِیْ نِکَاحُهَا وَقَالَ الشَّافِعِیُّ یَحِلُّ وَالصَّحِیْحُ مَاقُلْنَا لِاَنَّهَا بِنْتُهٗ حَقِیْقَةً فَتَدْخُلُ تَحْتَ قَوْلِهٖ تَعَالٰی حُرِّمَتْ عَلَیْکُمْ اُمَّهَاتُکُمْ وَبَنَاتُکُمْ وَیَتَفَرَّعُ مِنْهُ الْاَحْکَامُ عَلَی الْمَذْهَبَیْنِ مِنْ حِلِّ الْوَطْیِٔ وَوُجُوْبِ الْمَهْرِ وَلُزُوْمِ النَّفَقَةِ وَجَرَیَانِ التَّوَارُثِ وَوِلَایَةِ الْمَنْعِ عَنِ الْخُرُوْجِ وَالْبُرُوْزِ ۔

ترجمہ (یہ) فصل نصوص کی مراد کے طریقہ کو جاننے کے سلسلہ میں ہے۔ سنو، نصوص کی مراد جاننے کے متعدد طریقے ہیں ان میں سے (ایک) یہ ہے کہ لفظ جب ایک معنی کے لئے حقیقت اور دوسرے معنی کے لئے مجاز ہو تو حقیقت اولیٰ ہے اس کی مثال وہ ہے جو ہمارے علماء نے کہا ہے کہ زنا کے پانی سے پیدا شدہ لڑکی زانی پر اسکا نکاح حرام ہوگا۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ اس کا نکاح حلال ہوگا اور صحیح وہ ہے جو ہم نے کہا ہے اس لئے کہ وہ زانی کی حقیقۃً بیٹی ہے لہذا باری تعالیٰ کے قول "حرمت علیکم امھاتکم وبناتکم" کے تحت داخل ہوگی۔ اور اس سے دونوں مذاہب کے مطابق احکام متفرع ہوں گے۔ یعنی وطی کا حلال ہونا، مہر کا واجب ہونا، نفقہ کا لازم ہونا، میراث کا جاری ہونا اور باہر آنے جانے سے روکنے کی ولایت کا حاصل ہونا۔

تشریح مصنفؒ نے یہ فصل تتمہ کے طور پر ذکر کی ہے اس طور پر کہ جب مصنفؒ تقسیماتِ اربعہ کے بیان سے فارغ ہوگئے تو اب یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ نصوص یعنی آیات واحادیث کی مراد کو جاننے کا کیا طریقہ ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ نصوص یعنی آیات واحادیث کی مراد کو جاننے کے متعدد طریقے ہیں ان میں سے ایک طریقہ یہ ہے کہ لفظ کے اگر دو معنی ہوں ایک حقیقی اور ایک مجازی تو اس لفظ سے معنیٰ حقیقی کا مراد لینا اور اس پر عمل کرنا اولیٰ ہوگا۔ اس لفظِ اولیٰ پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ مجاز اگر ایسا قرینہ ہے جو معنی حقیقی مراد لینے سے مانع ہے تو اس صورت میں مجاز کا مراد لینا اور اس پر عمل کرنا واجب ہے اور اگر ایسا نہیں ہے تو معنی حقیقی کا مراد لینا اور اس پر عمل کرنا واجب ہے، اور جب اس صورت میں معنی حقیقی پر عمل کرنا واجب ہے تو مصنف کے قول "فالحقیقۃ اولیٰ" کے کیا معنی ہوں گے اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں اولیٰ "یجب" کے معنی میں ہے۔ یہ خیال رہے کہ حقیقت پر عمل کرنا اس وقت واجب ہے جب معنیٰ حقیقی کے لئے کوئی مرجح ہو اور مجاز متعارف نہ ہو کیونکہ اگر مجاز متعارف ہے تو اس صورت میں امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کے درمیان اختلاف ہے جیسا کہ حقیقت ومجاز کی بحث میں مذکور ہے۔ الحاصل لفظ جب ایک معنی کے لئے حقیقت اور ایک معنی کے لئے مجاز ہو تو حقیقت پر عمل کرنا واجب ہے۔ اس کی مثال یہ ہے وہ لڑکی جو زنا کے نطفہ سے پیدا ہوئی ہے ہمارے علماءِ احناف کے نزدیک اس کے ساتھ زانی کا نکاح کرنا حرام ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک حلال ہے۔ اور اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ زنا کے نطفہ سے پیدا ہونے والی لڑکی آیت "حرمت علیکم امھاتکم وبناتکم" کے تحت داخل ہے یا نہیں۔ حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ داخل نہیں ہے اور جب اس آیت کے تحت داخل نہیں ہے تو زانی کا اسکے ساتھ نکاح کرنا بھی حرام نہ ہوگا بلکہ حلال ہوگا اور علماءِ احناف کہتے ہیں کہ یہ لڑکی اس آیت کے تحت داخل ہے لہذا ثابت النسب کی طرح اس لڑکی کے ساتھ بھی واطی (زانی) کا نکاح حرام ہوگا۔ حضرت امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ آیت میں بنات سے مراد وہ لڑکیاں ہیں جن کا نسب ان کے آباء سے ثابت ہو اور رہی وہ لڑکی جو زنا کے نطفہ سے پیدا ہوئی ہے تو زانی سے چونکہ اس کا نسب ثابت نہیں ہے اس لئے وہ لڑکی اس آیت کے تحت داخل نہ ہوگی، اور جب زنا کے نطفہ سے پیدا شدہ لڑکی اس آیت کے تحت داخل نہیں ہے تو زانی کا اس کے ساتھ نکاح کرنا بھی حرام نہ ہوگا۔

علماء احناف کی دلیل یہ ہے کہ لفظ "بنت" اُس لڑکی کے لئے استعمال ہوتا ہے جو کسی مرد کے نطفہ سے پیدا ہوئی ہو خواہ اس کا نسب اُس مرد سے ثابت ہو خواہ ثابت نہ ہو اور مجازاً اس لڑکی کے لئے استعمال ہوتا ہے جس کا نسب اُس مرد سے ثابت ہو۔ اور ہم بیان کر چکے ہیں کہ لفظ کو معنیٰ حقیقی پر محمول کرنا اولیٰ ہے، لہٰذا آیت مذکورہ کے تحت ہر طرح کی بنات (لڑکیاں) داخل ہوں گی۔ اور ان کے ساتھ وطی کا نکاح کرنا حرام ہوگا، وہ لڑکیاں خواہ ثابت النسب ہوں خواہ ثابت النسب نہ ہوں۔ فاضل مصنفؒ فرماتے ہیں کہ صحیح وہ ہی ہے جو ہم نے کہا ہے کیونکہ زنا کے نطفہ سے پیدا شدہ لڑکی زانی کی حقیقۃً بنت ہے، عرفاً بھی اور استعمالاً بھی۔ لہٰذا وہ اس آیت کے تحت داخل ہوگی۔ اور اس سے زانی کا نکاح کرنا حرام ہوگا۔ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اس اختلاف کی بنیاد پر دونوں مذاہب کے مطابق احکام متفرع ہوں گے۔ چنانچہ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک زانی کا اپنے نطفہ سے پیدا شدہ لڑکی کے ساتھ نکاح کرنے کے بعد وطی کرنا حلال ہے اور اس پر مہر واجب ہے، اور نفقہ واجب ہے اور ان کے درمیان میاں بیوی کی طرح میراث بھی جاری ہوگی اور زانی کو یہ حق حاصل ہوگا کہ وہ اپنی اس بیوی کو گھر سے باہر آنے جانے پر روکے۔ مگر احناف کے نزدیک چونکہ یہ نکاح منعقد نہیں ہوا اس لئے زانی کے لئے نہ تو وطی کرنا حلال ہوگا نہ اس پر مہر واجب ہوگا اور نہ نفقہ واجب ہوگا اور نہ ان کے درمیان میراث جاری ہوگی اور نہ زانی اس کو گھر سے باہر نکلنے سے روکنے کا مجاز ہوگا۔

وَمِنْهَا اَنَّ اَحَدَ الْمُحْتَمَلَيْنِ اِذَا وَجَبَ تَخْصِيْصًا فِى النَّصِّ دُوْنَ الْاٰخَرِ فَالْحَمْلُ عَلٰى مَا لَا يَسْتَلْزِمُ التَّخْصِيْصَ اَوْلٰى مِثَالُهٗ فِىْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى اَوْلَامَسْتُمُ النِّسَآءَ فَالْمُلَامَسَةُ لَوْ حُمِلَتْ عَلَى الْوِقَاعِ كَانَ النَّصُّ مَعْمُوْلًا بِهٖ فِىْ جَمِيْعِ صُوَرِ وُجُوْدِهٖ وَلَوْ حُمِلَتْ عَلَى الْمَسِّ بِالْيَدِ كَانَ النَّصُّ مَخْصُوْصًا بِهٖ فِىْ كَثِيْرٍ مِّنَ الصُّوَرِ فَاِنَّ مَسَّ الْمَحَارِمِ وَالطِّفْلَةِ الصَّغِيْرَةِ جِدًّا غَيْرُ نَاقِضٍ لِلْوُضُوْءِ اَصَحُّ قَوْلَيِ الشَّافِعِىِّ وَيَتَفَرَّعُ مِنْهُ الْاَحْكَامُ عَلَى الْمَذْهَبَيْنِ مِنْ اِبَاحَةِ الصَّلٰوةِ وَمَسِّ الْمُصْحَفِ وَدُخُوْلِ الْمَسْجِدِ وَصِحَّةِ الْاِمَامَةِ وَلُزُوْمِ التَّيَمُّمِ عِنْدَ عَدَمِ الْمَاءِ وَتَذَكُّرِ الْمَسِّ فِىْ اَثْنَاءِ الصَّلٰوةِ۔

ترجمہ اور ان طریقوں میں سے ایک طریقہ یہ ہے کہ دو احتمالوں میں سے ایک جب نص میں تخصیص کو واجب کرے نہ کہ دوسرا تو اس پر محمول کرنا جو تخصیص کو مستلزم نہ ہو اولیٰ ہے، اس کی مثال باری تعالیٰ کے قول اَوْلَامَسْتُمُ النِّسَاءَ میں ہے پس ملامست کو اگر جماع پر محمول کیا گیا تو نص وجودِ جماع کی تمام صورتوں میں معمول بہ ہوگا اور اگر مس بالید پر محمول کیا گیا تو نص بہت سی صورتوں میں مخصوص ہوگی اس لئے کہ محارم کو اور بہت چھوٹی

بچی کو چھونا امام شافعیؒ کے دونوں قولوں میں سے ایک کے مطابق ناقض وضو نہیں ہے اور اس سے دونوں مذہبوں کے مطابق احکام متفرع ہوں گے یعنی نماز کا جائز ہونا، قرآن کا چھونا، مسجد میں داخل ہونا، امامت کا صحیح ہونا اور عدم ماء کے وقت تیمم کا لازم ہونا اور نماز کے دوران مَس کا یاد آنا۔

تشریح مذکورہ طریقوں میں سے دوسرا طریقہ یہ ہے کہ اگر کوئی نص دو معنی کا احتمال رکھتی ہو اور ایک معنی مراد لینے پر نص میں تخصیص کرنی پڑتی ہو اور دوسرے معنی مراد لینے پر تخصیص نہ کرنی پڑتی ہو تو اسی صورت میں وہ معنی مراد لینا بہتر ہے جس کی وجہ سے نص میں تخصیص نہ کرنی پڑتی ہو، مثلاً آیت "او لامستم النساء" میں لفظ ملامست دو معنی کا احتمال رکھتا ہے۔ ایک جماع کا دوسرا مَس بالید کا (عورتوں کو ہاتھ سے چھونا)۔ ہم احناف ملامست سے جماع مراد لیتے ہیں اور حضرت امام شافعیؒ مس بالید مراد لیتے ہیں۔ امام شافعیؒ کی دلیل تو یہ ہے کہ مس بالید ملامست کے حقیقی معنی ہیں اور جماع مجازی معنی ہیں اور لفظ کو اس کے حقیقی معنی پر محمول کرنا اولیٰ ہے بہ نسبت اس کے کہ اس کو مجازی معنی پر محمول کیا جائے، پس اس اصول کے تحت ملامستِ نساء سے مس بالید مراد ہوگا چنانچہ ان کے نزدیک مس بالید ناقض وضو ہوگا۔ اور احناف کی دلیل یہ ہے کہ لفظ ملامست جو جماع اور مَس بالید دو معنی کا احتمال رکھتا ہے اگر اس کو جماع کے معنی پر محمول کیا جائے تو آیت میں کوئی تخصیص نہیں کرنی پڑتی ہے اس لئے کہ جماع کی ہر صورت طہارت صغریٰ اور طہارت کبریٰ دونوں کے لئے ناقض ہے۔ پس اس صورت میں نص وجود جماع کی تمام صورتوں میں معمول بہ ہوگی کسی صورت کو ترک اور باطل کرنا نہیں پڑیگا اور اگر مس بالید پر محمول کیا جائے جیساکہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں تو ان کے نزدیک بھی مس بالید کی بعض صورتوں میں نص کو خاص کرنا پڑے گا کیونکہ محرم عورتوں اور بہت چھوٹی بچی کو ہاتھ سے چھونا امام شافعیؒ کے ایک قول کے مطابق ناقض وضو نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو اس صورت میں نص، مس بالید کی تمام صورتوں میں معمول بہ نہیں ہوگی اور یہ اصول ہم بیان کر چکے ہیں کہ جس احتمال کی بنیاد پر نص میں تخصیص نہ کرنی پڑتی ہو اُس احتمال کو مراد لینا اور اس پر نص کو محمول کرنا اولیٰ ہے لہٰذا ملامست کو جماع کے معنی پر محمول کرنا اولیٰ اور بہتر ہے۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ احناف اور شوافع کے درمیان اختلاف سے مس نساء کے وقت دونوں مذاہب پر بہت سے احکام متفرع ہوں گے مثلاً اگر کسی باوضو شخص نے کسی عورت کو ہاتھ سے مس کیا تو احناف کے نزدیک چونکہ اس شخص کا وضو نہیں ٹوٹا اس لئے اس کے واسطے اپنے سابقہ وضو سے نماز پڑھنا، قرآن پاک چھونا جائز ہوگا اسی طرح بلاکراہت مسجد میں داخل ہونا جائز ہوگا۔ اور اس کا امام بننا بھی صحیح ہوگا۔ اور شوافع کے نزدیک چونکہ اس کا وضو ٹوٹ گیا ہے اس لئے سابقہ وضو سے نہ اس کا نماز پڑھنا جائز ہوگا، نہ قرآن چھونا جائز ہوگا، اسی طرح بلاکراہت مسجد میں داخل ہونا صحیح نہ ہوگا بلکہ مع الکراہت داخل ہونا صحیح ہوگا، اور امام بننا بھی صحیح نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر کسی باوضو آدمی نے کسی عورت کو مس کیا یا نماز کے دوران یاد آیا کہ میں نے وضو کے بعد مس مرأۃ کیا تھا اور یہ شخص پانی کے استعمال پر قادر نہیں ہے تو حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک دونوں صورتوں میں اس

شخص پر تیمم لازم ہوگا اور احناف کے نزدیک تیمم لازم نہ ہوگا بلکہ سابقہ وضو سے نماز جائز ہوگی۔

وَمِنْهَا اَنَّ النَّصَّ اِذَا قُرِئَ بِقِرَاءَتَيْنِ اَوْ رُوِيَ بِرِوَايَتَيْنِ كَانَ الْعَمَلُ بِهِ عَلٰى وَجْهٍ يَكُوْنُ عَمَلًا بِالْوَجْهَيْنِ اَوْلٰى مِثَالُهُ فِيْ قَوْلِهِ تَعَالٰى وَاَرْجُلَكُمْ قُرِئَ بِالنَّصَبِ عَطْفًا عَلَى الْمَغْسُوْلِ وَ بِالْخَفْضِ عَطْفًا عَلَى الْمَمْسُوْحِ فَحُمِلَتْ قِرَاءَةُ الْخَفْضِ عَلٰى حَالَةِ التَّخَفُّفِ وَقِرَاءَةُ النَّصَبِ عَلٰى حَالَةِ عَدَمِ التَّخَفُّفِ وَبِاعْتِبَارِ هٰذَا الْمَعْنٰى قَالَ الْبَعْضُ جَوَازُ الْمَسْحِ ثَبَتَ بِالْكِتَابِ ۔

ترجمہ اور ان طریقوں میں سے ایک طریقہ یہ ہے کہ نص کو جب دو قرأتوں کے ساتھ پڑھا گیا ہو یا دو روایتوں کے ساتھ روایت کیا گیا ہو تو نص پر ایسے طریقہ سے عمل کرنا اولیٰ ہوگا جس سے دونوں پر عمل ہو سکے۔ اس کی مثال باری تعالیٰ کے قول "وارجلکم" میں ہے کہ نصب کے ساتھ پڑھا گیا مغسول پر عطف کرتے ہوئے اور جر کے ساتھ ممسوح پر عطف کرتے ہوئے، پس جر کی قرأت کو موزے پہننے کی حالت پر عطف کیا گیا اور نصب کی قرأت کو موزے نہ پہننے کی حالت پر محمول کیا گیا، اور اسی معنی کے اعتبار سے بعض حضرات نے کہا کہ جواز مسح کتاب اللہ سے ثابت ہے۔

تشریح مذکورہ طریقوں میں سے ایک طریقہ یہ ہے کہ اگر نص یعنی قرآن کی کوئی آیت دو قرأتوں کے ساتھ پڑھی گئی ہو یا کوئی حدیث دو روایتوں کے ساتھ روایت کی گئی ہو تو اس نص پر اس طرح عمل کیا جائے کہ دونوں صورتوں پر عمل ہو سکے مثلاً آیت وضو میں لفظ "ارجلکم" عضو مغسول یعنی وجوہکم پر عطف کرتے ہوئے نصب کے ساتھ پڑھا گیا ہے اور عضو ممسوح یعنی رؤسکم پر عطف کرتے ہوئے جر کے ساتھ پڑھا گیا ہے۔ قرأت نصب کا تقاضہ یہ ہے کہ پاؤں کا دھونا علی الاطلاق فرض ہے پاؤں میں موزے ہوں یا موزے نہ ہوں اور قرأت جر کا تقاضہ یہ ہے کہ دونوں حالتوں میں پاؤں کا مسح کرنا فرض ہے۔ لیکن مذکورہ اصول کے تحت ہم دونوں قرأتوں پر عمل کرتے ہیں کہتے ہیں کہ قرأت جر کو اس حالت پر محمول کیا جائے گا جبکہ پاؤں میں موزے ہوں چنانچہ اس صورت میں موزوں پر مسح کرنا فرض ہوگا اور قرأت نصب کو اس حالت پر محمول کیا جائے گا جب پاؤں میں موزے نہ ہوں چنانچہ اس صورت میں پاؤں کا دھونا فرض ہوگا۔

قرأت جر کو موزہ پہننے کی حالت پر محمول کرنے کی وجہ سے ہی بعض حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ مسح علی الخفین کا جواز کتاب اللہ سے ثابت ہے اگرچہ اکثر حضرات اس کے قائل ہیں کہ مسح علی الخفین کا جواز احادیث متواترہ سے ثابت ہے، کتاب اللہ سے ثابت نہیں ہے اور رہا "ارجلکم" کا جر تو وہ رؤسکم جو مجرور ہے اس کے قرب اور جوار میں واقع ہونے کی وجہ سے ہے جس کو جرّ جوار کہا جاتا ہے۔ یعنی ارجلکم چونکہ مجرور کے جوار میں واقع ہے اس لئے اس کو جر دیدیا گیا، اس لئے جر نہیں دیا گیا کہ وہ رؤسکم پر معطوف ہے اور ممسوح ہے۔

وَ كَذٰلِكَ قَوْلُهٗ تَعَالٰى حَتّٰى يَطَّهَّرْنَ قُرِئَ بِالتَّشْدِيْدِ وَالتَّخْفِيْفِ فَيُعْمَلُ بِقِرَاءَةِ التَّخْفِيْفِ فِيْمَا اِذَا كَانَ اَيَّامُهَا عَشَرَةً وَ بِقِرَاءَةِ التَّشْدِيْدِ فِيْمَا اِذَا كَانَ اَيَّامُهَا دُوْنَ الْعَشَرَةِ وَ عَلٰى هٰذَا قَالَ اَصْحَابُنَا اِذَا انْقَطَعَ دَمُ الْحَيْضِ لِاَقَلَّ مِنْ عَشَرَةِ اَيَّامٍ لَمْ يَجُزْ وَطْئُ الْحَائِضِ حَتّٰى تَغْتَسِلَ لِاَنَّ كَمَالَ الطَّهَارَةِ يَثْبُتُ بِالْاِغْتِسَالِ وَلَوِ انْقَطَعَ دَمُهَا لِعَشَرَةِ اَيَّامٍ جَازَ وَطْيُهَا قَبْلَ الْغُسْلِ لِاَنَّ مُطْلَقَ الطَّهَارَةِ تَثْبُتُ بِانْقِطَاعِ الدَّمِ وَلِهٰذَا قُلْنَا اِذَا انْقَطَعَ دَمُ الْحَيْضِ لِعَشَرَةِ اَيَّامٍ فِيْ آخِرِ وَقْتِ الصَّلٰوةِ تَلْزَمُهَا فَرِيْضَةُ الْوَقْتِ وَاِنْ لَمْ يَبْقَ مِنَ الْوَقْتِ مِقْدَارُ مَا تَغْتَسِلُ فِيْهِ وَلَوِ انْقَطَعَ دَمُهَا لِاَقَلَّ مِنْ عَشَرَةِ اَيَّامٍ فِيْ اٰخِرِ وَقْتِ الصَّلٰوةِ اِنْ بَقِيَ مِنَ الْوَقْتِ مِقْدَارُ مَا تَغْتَسِلُ فِيْهِ وَتُحَرِّمُ لِلصَّلٰوةِ لَزِمَتْهَا الْفَرِيْضَةُ وَ اِلَّا فَلَا۔

ترجمہ اور اسی طرح باری تعالیٰ کا قول "حتیٰ یطھرن" تشدید اور تخفیف کے ساتھ پڑھا گیا ہے پس تخفیف کی قرأت پر اس صورت میں عمل کیا جائے گا جب حائضہ کے ایام حیض دس دن ہوں اور قرأتِ تشدید پر اس صورت میں عمل کیا جائے گا جب حائضہ کے ایام حیض دس دن سے کم ہوں، اور اسی بنا پر ہمارے علماء نے کہا ہے کہ جب حیض کا خون دس دن سے کم میں منقطع ہو جائے تو حائضہ سے وطی کرنا جائز نہیں ہے یہاں تک کہ وہ غسل نہ کرلے کیونکہ کمالِ طہارت غسل سے ثابت ہوتا ہے اور اگر اس کا خون دس دن میں منقطع ہوا ہو تو غسل سے پہلے اس کے ساتھ وطی کرنا جائز ہے اس لئے کہ مطلق طہارت خون منقطع ہونے سے ثابت ہوگئی ہے اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ جب دس دن میں آخرِ وقتِ صلوٰۃ میں حیض کا خون منقطع ہوگیا تو اس پر وقت کا فریضہ لازم ہوگا اگرچہ وقت میں سے اتنی مقدار باقی نہ رہے جس میں وہ غسل کر سکے۔ اور اگر دس دن سے کم میں آخر وقت صلوٰۃ میں اس کا خون منقطع ہوگیا تو اگر وقت میں سے اتنی مقدار وقت باقی رہا جس میں وہ غسل کر سکے اور نماز کے لئے تحریمہ کر سکے تو اس پر فریضہ نماز لازم ہو جائے گا ورنہ نہیں۔

تشریح مصنفؒ فرماتے ہیں کہ دو قرأتوں پر عمل کرنے کی ایک مثال حائضہ عورتوں کے بارے میں باری تعالیٰ کا قول ولا تقربوھن حتی یطھرن ہے۔ یعنی حائضہ عورتوں کے قریب مت جاؤ یہاں تک کہ وہ پاکی حاصل کرلیں۔ اس آیت میں لفظ "یطھرن" میں دو قرأتیں ہیں۔ ایک قرأت یطّھّرن طاء اور ہا کی تشدید کے ساتھ اور دوسری قرأت تخفیف یعنی ترکِ تشدید کے ساتھ ہے۔ پہلی صورت میں باب انفعال یا باب تفعّل سے ہوگا اور دوسری صورت میں باب نصر یا باب کرم سے ہوگا۔ پہلی صورت میں طہارت میں مبالغہ مطلوب ہے اور دوسری صورت میں مبالغہ مطلوب نہیں ہے۔ اور حائضہ عورت کے سلسلہ میں مبالغہ فی الطہارت یہ ہے کہ اس کا خون منقطع ہو جائے اور پھر غسل کرلے اور اگر صرف خون منقطع ہو اور غسل نہیں

کیا تو اس صورت میں نفس طہارت تو حاصل ہوگی لیکن طہارت میں مبالغہ اور کمال حاصل نہیں ہوگا۔ پس قرأت بالتشدید اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ خون بند ہونے کے بعد غسل سے پہلے اس کے ساتھ جماع حلال نہ ہو اور قرأت بالتخفیف اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ خون بند ہونے کے بعد غسل سے پہلے جماع حلال ہو۔ اور دونوں کے درمیان تعارض کا پایا جانا ظاہر ہے پس ان دونوں قرأتوں پر عمل کرتے ہوئے ہم نے کہا کہ قرأت تشدید پر اس صورت میں عمل ہوگا جب دم حیض دس دن سے کم میں منقطع ہو اور قرأت تخفیف پر اس صورت میں عمل ہوگا جب دم حیض پورے دس دن کے بعد منقطع ہو۔ اسی بنا پر ہمارے علماء احناف نے کہا کہ اگر کسی عورت کا دم حیض دس دن سے کم میں منقطع ہوگیا تو غسل کرنے سے پہلے اس کے ساتھ وطی کرنا جائز نہ ہوگا کیونکہ قرأت تشدید میں کمال طہارت مطلوب ہے اور کمال طہارت غسل سے ثابت ہوتا ہے لہذا غسل سے پہلے وطی کرنا جائز نہیں ہوگا۔ اور اگر پورے دس دن کے بعد خون منقطع ہوا تو غسل سے پہلے وطی کرنا جائز ہے کیونکہ قرأت تخفیف میں مطلق طہارت مطلوب ہے اور مطلق طہارت خون منقطع ہونے سے ثابت ہوجاتی ہے لہذا خون منقطع ہونے کے بعد غسل سے پہلے وطی کرنا جائز ہوگا۔ چونکہ مطلق طہارت انقطاع دم سے ثابت ہوجاتی ہے اس لئے ہم نے کہا کہ جب حیض دس دن میں نماز کے آخری وقت میں بند ہوا تو اس حائضہ پر اس وقت کی فرض نماز لازم ہوجائے گی اگرچہ نماز کا اتنا وقت باقی نہ رہا ہو جس میں وہ غسل کرسکے۔ چنانچہ بعد میں اس نماز کی قضاء کرنا واجب ہوگا کیونکہ حائضہ عورت سے فرض نماز کا لزوم اس پر تخفیف کے پیش نظر ساقط ہوا تھا، پس جب حیض زائل ہوجائے گا تو فرض نماز کا لزوم عود کر آئے گا۔ اور قرأت تخفیف پر عمل کرتے ہوئے دس دن میں انقطاع دم سے چونکہ حیض زائل ہوجاتا ہے اس لئے دس دن میں انقطاع دم ہوتے ہی اس وقت کی فرض نماز لازم ہوجائے گی خواہ وہ اس وقت میں غسل پر قادر ہو یا قادر نہ ہو۔ اور اگر دس دن سے کم میں آخر وقت صلوٰۃ میں خون منقطع ہوگیا تو دیکھا جائے گا کہ نماز کے اس وقت میں وقت کی اتنی مقدار باقی ہے کہ اس میں غسل کرسکے اور تکبیر تحریمہ کہہ سکے یا اتنی مقدار باقی نہیں ہے تو اس حائضہ پر اس وقت کی نماز لازم ہوجائے گی ورنہ لازم نہ ہوگی۔

ثُمَّ نَذْكُرُ طُرُقًا مِنَ التَّمَسُّكَاتِ الضَّعِيْفَةِ لِيَكُوْنَ ذٰلِكَ تَنْبِيْهًا عَلٰى مَوَاضِعِ الْخَلَلِ فِيْ هٰذَا النَّوْعِ **مِنْهَا** اَنَّ التَّمَسُّكَ بِمَا رُوِيَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اَنَّهٗ قَاءَ فَلَمْ يَتَوَضَّأْ لِاِثْبَاتِ اَنَّ الْقَيْءَ غَيْرُ نَاقِضٍ ضَعِيْفٌ لِاَنَّ الْاَثَرَ يَدُلُّ عَلٰى اَنَّ الْقَيْءَ لَا يُوْجِبُ الْوُضُوْءَ فِي الْحَالِ وَلَا خِلَافَ فِيْهِ وَاِنَّمَا الْخِلَافُ فِيْ كَوْنِهٖ نَاقِضًا۔

ترجمہ پھر ہم استدلالاتِ ضعیفہ میں سے چند طریقوں کو ذکر کریں گے تاکہ یہ اس نوع کے مواقع خلل پر

تنبیہ ہو جائے۔ ان میں سے (ایک طریقہ) یہ ہے کہ اس حدیث سے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ کو قے ہوئی لیکن آپ نے وضو نہیں کیا اس بات کو ثابت کرنے پر استدلال کرنا کہ قے غیر ناقض وضو ہے ضعیف ہے کیونکہ حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ قے اسی وقت وضو کو واجب نہیں کرتی ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے اختلاف اس کے ناقض وضو ہونے میں ہے۔

تشریح صاحب اصول الشاشی فرماتے ہیں کہ ہم استدلالاتِ فاسدہ میں سے چند کو ذکر کریں گے اور ان کو ذکر کرنے کا مقصد یہ ہے کہ ان استدلالات میں جو خلل اور فساد ہے وہ معلوم ہو جائے۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ حدیث "انہٗ قاء فلم یتوضأ" سے حضرت امام شافعیؒ اس بات پر استدلال کرتے ہیں کہ قے ناقض وضو نہیں ہے کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو قے ہوئی مگر آپ نے وضو نہیں کیا اگر قے ناقض وضو ہوتی تو آپؐ قے کے بعد وضو ضرور فرماتے، آپ کا قے کے بعد وضو نہ فرمانا اس بات کی دلیل ہے کہ قے ناقض وضو نہیں ہے۔ حضرت امام شافعیؒ کا یہ استدلال کمزور ہے اور کمزوری کی وجہ یہ ہے کہ حدیث صرف اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ قے کے بعد فوراً وضو کرنا واجب نہیں ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ ہم بھی قے کے فوراً بعد وضو واجب نہیں کرتے ہیں۔ اختلاف تو اس بارے میں ہے کہ قے ناقض وضو ہے یا نہیں؟ یعنی قے کرنے کے بعد اگر نماز پڑھنا ہو تو اس پر وضو واجب ہوگا یا نہیں۔ چنانچہ ہمارے نزدیک واجب ہوگا اور شوافع کے نزدیک واجب نہیں ہوگا۔ اس حدیث سے قے کا غیر ناقض وضو ہونا اور ارادۂ صلوٰۃ کے وقت وضو کا واجب نہ ہونا ثابت نہیں ہوتا اور جب اس حدیث سے قے کا غیر ناقض وضو ہونا اور ارادۂ صلوٰۃ کے وقت وضو کا واجب نہ ہونا ثابت نہیں ہوتا تو حضرت امام شافعیؒ کا اس حدیث سے قے کے غیر ناقض وضو ہونے پر استدلال کرنا کیسے درست ہوگا جبکہ اس کے خلاف دوسری حدیثیں بھی موجود ہیں۔ مثلاً ترمذی میں حضرت ابو الدرداء رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قاء فتوضأ آپ کو قے ہوئی تو آپ نے وضو فرمایا۔ ابن ماجہ میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی مرفوع روایت ہے قالت قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من اصابہ قیئ او رعاف او قلس او مذی فلینصرف فلیتوضأ ثم لیبن علی صلاتہ وھو فی ذٰلک لا یتکلم۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے جس کو قے آئی یا نکسیر چلی یا مذی آئی تو وہ نماز کو چھوڑ کر وضو کرے پھر اپنی نماز پر بنا کرے اور یہ اس وقت ہے جب اس نے بات چیت نہ کی ہو۔

وَكَذٰلِكَ التَّمَسُّكُ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ لِاِثْبَاتِ فَسَادِ الْمَاءِ بِمَوْتِ الذُّبَابِ ضَعِيْفٌ لِاَنَّ النَّصَّ يُثْبِتُ حُرْمَةَ الْمَيْتَةِ وَلَاخِلَافَ فِيْهِ وَاِنَّمَا الْخِلَافُ فِيْ فَسَادِ الْمَاءِ۔

ترجمہ اور اسی طرح باری تعالیٰ کے قول حرمت علیکم المیتۃ کے ذریعہ مکھی کے مرنے سے فسادِ ماء کو ثابت کرنے کے لئے استدلال ضعیف ہے اس لئے کہ نص مردار کی حرمت کو ثابت کرتی ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے اور اختلاف پانی کے ناپاک ہونے میں ہے۔

تشریح استدلالِ ضعیف کی دوسری مثال یہ ہے کہ بعض شوافع فرماتے ہیں کہ اگر پانی میں مکھی گر کر مر گئی تو پانی ناپاک ہو جائے گا اور دلیل یہ دیتے ہیں کہ باری تعالیٰ نے "حرمت علیکم المیتۃ" میں مردار کو حرام قرار دیا ہے۔ لہذا لفظ میتۃ کے عموم کی وجہ سے مردار مکھی بھی حرام ہوگی اور حرمت اگر بطریق کرامت نہ ہو تو یہ نجاست کی علامت ہے یعنی اگر کوئی چیز حرام تو ہو مگر بطریق کرامت حرام نہ ہو تو یہ اس کے ناپاک ہونے کی علامت ہے اور جب ایسا ہے تو مردار مکھی بھی ناپاک ہوگی اور پانی ناپاک چیز کے گرنے سے چونکہ ناپاک ہو جاتا ہے اس لئے مردار مکھی کے گرنے سے پانی ناپاک ہو جائے گا۔ لیکن ہم کہتے ہیں کہ یہ استدلال ضعیف ہے اس لئے کہ یہ آیت صرف اس بات کو ثابت کرتی ہے کہ مردار حرام ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، یعنی جس طرح آپ مردار کی حرمت کے قائل ہیں اسی طرح ہم بھی مردار کی حرمت کے قائل ہیں ہمارا اختلاف تو اس میں ہے کہ مردار مکھی کے پانی میں گرنے سے پانی ناپاک ہوتا ہے یا نہیں؟ ہمارے نزدیک ناپاک نہیں ہوتا اگرچہ آپ کے نزدیک ناپاک ہو جاتا ہے۔ ہم جواب میں کہتے ہیں کہ آیت سے مردار مکھی کا حرام ہونا تو ثابت ہوتا ہے لیکن اس کے پانی میں گرنے سے پانی کا ناپاک ہونا ثابت نہیں ہوتا اس لئے کہ یہ اصول کہ حرمت اگر بطریق کرامت نہ ہو تو یہ نجاست کی علامت ہے مطلق نہیں ہے۔ چنانچہ مٹی کا کھانا حرام ہے اور مٹی کی حرمت بطریق کرامت بھی نہیں ہے مگر اس کے باوجود مٹی ناپاک نہیں ہے اسی طرح سمکِ طافی، یعنی وہ مچھلی جو پانی میں مر کر پانی پر تیرنے لگی وہ حرام ہے اور اس کی حرمت بطریق کرامت بھی نہیں ہے مگر اس کے باوجود وہ ناپاک نہیں ہے۔ اسی طرح مردار اگرچہ حرام ہے اور اس کی حرمت بطریق کرامت بھی نہیں ہے علی الاطلاق ناپاک نہیں ہوگا بلکہ مردار کو ناپاک کرنے والا خون کا ملنا ہے یعنی وہ مردار حرام ہوگا جس میں خون کا اختلاط ہو گیا ہو، پس مکھی جس میں سرے سے خون ہی نہیں ہوتا اس میں خون کا اختلاط کہاں سے ہوگا اور جب مردار مکھی میں خون کا اختلاط نہیں پایا گیا تو وہ حرام تو ہوگی مگر ناپاک نہیں ہوگی اور جب مردار مکھی ناپاک نہیں ہے تو اس کے گرنے سے پانی بھی ناپاک نہ ہوگا۔

وَكَذٰلِكَ التَّمَسُّكُ بِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ حُتِّيْهِ ثُمَّ اقْرُصِيْهِ ثُمَّ اغْسِلِيْهِ بِالْمَاءِ لِاِثْبَاتِ اَنَّ الْخَلَّ لَا يُزِيْلُ النَّجَسَ ضَعِيْفٌ لِاَنَّ الْخَبَرَ يَقْتَضِيْ وُجُوْبَ غَسْلِ الدَّمِ بِالْمَاءِ فَيَتَقَيَّدُ بِحَالِ وُجُوْدِ الدَّمِ عَلَى الْمَحَلِّ وَلَا خِلَافَ فِيْهِ وَاِنَّمَا الْخِلَافُ فِيْ طَهَارَةِ الْمَحَلِّ بَعْدَ زَوَالِ الدَّمِ بِالْخَلِّ۔

ترجمہ اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول "حتّیہ ثم اقرصیہ ثم اغسلیہ بالماء" کے ذریعہ اس بات پر استدلال کرنا کہ سرکہ نجاست کو زائل نہیں کرتا ہے ضعیف ہے اس لئے کہ حدیث پانی سے خون کے دھونے کے واجب ہونے کا تقاضہ کرتی ہے پس حدیث محل پر خون پائے جانے کے وقت کے ساتھ مقید ہوگی اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اختلاف کو سرکہ کے ذریعہ خون کے زائل ہونے کے بعد محل کے پاک ہونے میں ہے۔

تشریح استدلال ضعیف کی تیسری مثال آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کے ذریعہ اس بات پر استدلال کرنا کہ سرکہ نجاست کو زائل نہیں کرتا ہے ضعیف ہے اس طور پر کہ حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہؓ یا حضرت اسماء بنت ابی بکرؓ کو خطاب کرتے ہوئے فرمایا کہ وہ خون جو کپڑے کو لگ گیا ہے اس کو پاک کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ پہلے اس کو لکڑی وغیرہ سے رگڑ دو پھر ناخن سے کھرچ دو پھر اس کو پانی سے دھو دو۔ حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ حدیث میں غسل کو ماء کے ساتھ مقید کرنا اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ خون کو پانی سے دھونا واجب ہے۔ اب اگر پانی کے علاوہ کسی دوسری چیز سے دھونے کو جائز قرار دیا جائے تو حدیث پر عمل کو ترک کرنا لازم آئے گا اور یہ ناجائز ہے۔ اس لئے کپڑے کو خون سے پاک کرنے کے لئے پانی سے دھونا ضروری ہے اگر پانی کے علاوہ سرکہ وغیرہ دوسری چیز سے دھویا گیا تو کپڑا پاک نہیں ہوگا۔ لیکن ہم کہتے ہیں کہ یہ استدلال ضعیف ہے اور وجہ ضعف یہ ہے کہ حدیث اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ جب کپڑے پر خون موجود ہو تو اس وقت اس خون کا پانی سے دھونا واجب ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے جس طرح آپ اس کے قائل ہیں ہم بھی قائل ہیں۔ اختلاف تو اس میں ہے کہ سرکہ سے خون کو زائل کر دیا گیا تو کپڑا پاک ہوگا یا نہیں۔ ہمارے نزدیک پاک ہو جاوے گا اور ان کے نزدیک پاک نہیں ہوگا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ سرکہ کے ذریعہ نجاست چونکہ حساً زائل ہوگئی ہے اور زوال نجاست کا نام طہارت ہے اس لئے کپڑا پاک ہو جائے گا اور رہی حدیث تو وہ اس بارے میں ساکت ہے، یعنی اگر طہارت پر دلالت نہیں کرتی ہے تو عدم طہارت پر بھی دلالت نہیں کرتی ہے۔

> وَكَذٰلِكَ التَّمَسُّكُ بِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِيْ اَرْبَعِيْنَ شَاةً شَاةٌ لِاِثْبَاتِ عَدَمِ جَوَازِ دَفْعِ الْقِيْمَةِ ضَعِيْفٌ لِاَنَّهٗ يَقْتَضِيْ وُجُوْبَ الشَّاةِ وَلَا خِلَافَ فِيْهِ وَاِنَّمَا الْخِلَافُ فِيْ سُقُوْطِ الْوَاجِبِ بِاَدَاءِ الْقِيْمَةِ۔

ترجمہ اور اسی طرح رسول اللہ ﷺ کے قول "فی اربعین شاۃ شاۃ" کے ذریعہ قیمت دینے کے عدم جواز پر استدلال کرنا ضعیف ہے اس لئے کہ حدیث بکری کے واجب ہونے کا تقاضہ کرتی ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے اختلاف تو قیمت ادا کرکے واجب کے ساتھ ساقط ہونے میں ہے۔

تشریح استدلالِ ضعیف کی چوتھی مثال یہ ہے حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ چالیس بکریوں میں ایک بکری زکوٰۃ واجب ہے اب اگر کسی نے بکری کی جگہ اس کی قیمت دیدی تو زکوٰۃ ادا نہ ہوگی اور دلیل یہ دیتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "فی اربعین شاۃً شاۃ" آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بکریوں کی زکوٰۃ میں بکری دینے کی تصریح فرمائی ہے لہٰذا فقراء کا حق بکری کے ساتھ متعلق ہوگا، پس جب فقراء کا حق بکری کے ساتھ متعلق ہوگیا تو استبدال میں یعنی بکری کی جگہ قیمت دینے میں فقراء کے حق کو باطل کرنا لازم آئے گا اور یہ سراسر غلط ہے لہٰذا بکری کی جگہ قیمت دینا کیسے درست ہوگا۔ لیکن ہم کہتے ہیں کہ یہ استدلال ضعیف ہے اور وجہ ضعف یہ ہے کہ یہ حدیث صرف اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ بکریوں کی زکوٰۃ میں بکری واجب ہے اور اس میں ہمارا کوئی اختلاف نہیں ہے۔ ہم بھی کہتے ہیں کہ بکریوں کی زکوٰۃ میں بکری واجب ہے۔ اختلاف تو اس بارے میں ہے کہ اگر کسی نے بکری کی جگہ اس کی قیمت دیدی تو اس سے زکوٰۃ ادا ہو جائے گی یا نہیں؟ امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ ادا نہیں ہوگی اور ہم کہتے ہیں کہ ادا ہو جائے گی اور دلیل یہ ہے کہ حدیث اس بارے میں ساکت ہے۔ یعنی حدیث قیمت کے ذریعہ بکریوں کی زکوٰۃ کے ادا ہونے پر دلالت کرتی ہے اور نہ ادا نہ ہونے پر دلالت کرتی ہے لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ زکوٰۃ کا مقصد فقراء کی حاجت کو دور کرنا ہے اور یہ مقصد قیمت دینے کی صورت میں زیادہ حاصل ہوتا ہے لہٰذا قیمت دینے سے زکوٰۃ ادا نہ ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔

> وَكَذٰلِكَ التَّمَسُّكُ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى وَاَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ لِاِثْبَاتِ وُجُوْبِ الْعُمْرَةِ اِبْتِدَاءً ضَعِيْفٌ لِاَنَّ النَّصَّ يَقْتَضِىْ وُجُوْبَ الْاِتْمَامِ وَذٰلِكَ اِنَّمَا يَكُوْنُ بَعْدَ الشُّرُوْعِ وَلَا خِلَافَ فِيْهِ وَاِنَّمَا الْخِلَافُ فِىْ وُجُوْبِهَا اِبْتِدَاءً۔

ترجمہ اور اسی طرح باری تعالیٰ کے قول واتموا الحج والعمرۃ للہ کے ذریعہ ابتداءً وجوب عمرہ پر استدلال کرنا ضعیف ہے اس لئے کہ نص وجوبِ اتمام کا تقاضہ کرتی ہے اور اتمام شروع کے بعد ہوگا اور اس میں اختلاف نہیں ہے اختلاف اس کے ابتداءً واجب ہونے میں ہے۔

تشریح استدلالِ ضعیف کی پانچویں مثال یہ ہے کہ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک ابتداءً عمرہ کرنا واجب ہے اور احناف کے نزدیک ابتداءً عمرہ کرنا سنت ہے واجب نہیں ہے۔ امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ باری تعالیٰ نے حج اور عمرہ دونوں کو "اتموا" صیغۂ امر سے بیان فرمایا ہے لہٰذا دونوں کا حکم ایک ہوگا اور حج ابتداءً واجب اور فرض ہے لہٰذا عمرہ بھی ابتداءً واجب ہوگا، لیکن ہم کہتے ہیں کہ ابتداءً وجوب عمرہ کو ثابت کرنے کے لئے آیت اتموا الحج والعمرۃ سے استدلال کرنا ضعیف ہے کیونکہ نص یعنی آیت اتمام کے واجب ہونے کا تقاضہ کرتی ہے اور اتمام شروع کرنے کے بعد ہوتا ہے اور شروع کرنے کے بعد اتمام کے واجب ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے شروع کرنے کے بعد اتمام ہم احناف کے نزدیک بھی واجب ہے کیونکہ ہمارے نزدیک نفل

شروع کرنے سے واجب ہو جاتا ہے۔ الحاصل شروع کرنے کے بعد اتمام عمرہ کے واجب ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اختلاف تو اس میں ہے کہ شروع کرنے سے پہلے ابتداءً عمرہ واجب ہے یا نہیں۔ آیت مذکورہ سے یہ بات ثابت نہیں ہوتی کہ عمرہ ابتداءً واجب ہے، اور جب آیت مذکورہ سے ابتداءً عمرہ کا وجوب ثابت نہیں ہوتا تو اس آیت سے ابتداءً عمرہ کے وجوب پر استدلال کرنا بھی صحیح نہ ہوگا۔

وَكَذٰلِكَ التَّمَسُّكُ بِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا تَبِيْعُوا الدِّرْهَمَ بِالدِّرْهَمَيْنِ وَلَا الصَّاعَ بِالصَّاعَيْنِ لِإِثْبَاتِ أَنَّ الْبَيْعَ الْفَاسِدَ لَا يُفِيْدُ الْمِلْكَ ضَعِيْفٌ لِأَنَّ النَّصَّ يَقْتَضِيْ تَحْرِيْمَ الْبَيْعِ الْفَاسِدِ وَلَا خِلَافَ فِيْهِ وَإِنَّمَا الْخِلَافُ فِيْ ثُبُوْتِ الْمِلْكِ وَعَدَمِهٖ۔

ترجمہ اور اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول "لاتبیعوا الدرھم بالدرھمین ولا الصاع بالصاعین" کے ذریعہ اس بات کو ثابت کرنے کے لئے استدلال کرنا کہ بیع فاسد مفید ملک نہیں ہے ضعیف ہے۔ کیونکہ حدیث بیع فاسد کی تحریم کا تقاضہ کرتی ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اختلاف تو ثبوت ملک اور عدم ثبوت ملک میں ہے۔

تشریح استدلال ضعیف کی چھٹی مثال یہ ہے کہ بیع فاسد کی صورت میں مشتری کے قبضہ کے بعد مشتری کے لئے مبیع پر ملک ثابت ہوگی یا نہیں؟ اس بارے میں احناف کا مذہب یہ ہے کہ بیع فاسد مفید ملک ہے یعنی مشتری کے قبضہ کے بعد مشتری کی ملک ثابت ہو جائے گی۔ اور شوافع اس کا انکار کرتے ہیں، شوافع نے بیع فاسد کے مفید ملک نہ ہونے پر اُس حدیث سے استدلال کیا ہے جس میں فرمایا گیا ہے کہ ایک درہم دو درہم کے عوض اور ایک صاع دو صاع کے عوض فروخت مت کرو۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے منع کرنے کی وجہ سے یہ بیع فاسد ہوگی اور بیع فاسد حرام اور منہی عنہ ہے اور ملک ایک نعمت اور کرامت ہے۔ اور فعلِ حرام، نعمت کے حصول کا سبب نہیں ہوتا ہے۔ جیسا کہ سرقہ فعل حرام ہے وہ سارق کے لئے مالِ مسروق پر ملک ثابت کرنے کا سبب نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو بیع فاسد مفید ملک نہ ہوگی، یعنی "مشتری" قبضہ کرنے کے باوجود مبیع کا مالک نہیں ہوگا لیکن ہم کہتے ہیں کہ امام شافعیؒ کا یہ استدلال ضعیف ہے اور وجہ ضعف یہ ہے کہ حدیث مذکور صرف اس پر دلالت کرتی ہے کہ بیع فاسد حرام ہے اور اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔ جس طرح شوافع کے نزدیک بیع فاسد حرام ہے اسی طرح ہمارے نزدیک بھی حرام ہے، اختلاف تو اس بات میں ہے کہ بیع فاسد سے مشتری کے لئے ملک ثابت ہوگی یا نہیں؟ حدیث اس سلسلہ میں بالکل ساکت ہے لہٰذا اس حدیث سے جس طرح ثبوتِ ملک پر استدلال کرنا صحیح نہیں ہے اسی طرح عدم ثبوتِ ملک پر استدلال کرنا بھی صحیح نہیں ہے۔ اور جب ایسا ہے تو حضرت امام شافعیؒ کا اس حدیث سے عدم ثبوتِ ملک پر استدلال کرنا صحیح نہ ہوگا۔ اور ہم نے جو ثبوتِ ملک پر اُس اصول سے استدلال کیا ہے جو پہلے گذر چکا ہے کہ جو نہی فعل شرعی پر وارد ہوتی ہے وہ اس بات کا تقاضہ کرتی ہے

کہ وہ فعل شرعی اپنی اصل اور ذات کے اعتبار سے مشروع ہو اور بیع فاسد بھی چونکہ فعل شرعی منہی عنہ ہے اس لئے بیع فاسد بھی اپنی اصل اور ذات کے اعتبار سے مشروع ہوگی۔ اور جب بیع فاسد اپنی اصل اور ذات کے اعتبار سے مشروع ہے تو اس پر اس کا حکم بھی مرتب ہوگا یعنی بیع فاسد مفید ملک ہوگی۔

وَكَذٰلِكَ التَّمَسُّكُ بِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَلَا لَا تَصُوْمُوْا فِيْ هٰذِهِ الْاَيَّامِ فَاِنَّهَا اَيَّامُ اَكْلٍ وَشُرْبٍ وَبِعَالٍ لِاِثْبَاتِ اَنَّ النَّذْرَ بِصَوْمِ يَوْمِ النَّحْرِ لَا يَصِحُّ ضَعِيْفٌ لِاَنَّ النَّصَّ يَقْتَضِيْ حُرْمَةَ الْفِعْلِ وَلَا خِلَافَ فِيْ كَوْنِهٖ حَرَامًا وَاِنَّمَا الْخِلَافُ فِيْ اِفَادَةِ الْاَحْكَامِ مَعَ كَوْنِهٖ حَرَامًا۔

ترجمہ اور اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول "الا لا تصوموا فی ہذہ الایام فانہا ایام اکل وشرب وبعال" کے ذریعہ اس بات کو ثابت کرنے پر استدلال کرنا کہ یوم نحر کے روزے کی نذر صحیح نہیں ہے ضعیف ہے کیونکہ حدیث حرمت فعل کا تقاضہ کرتی ہے اور اس کے حرام ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے اختلاف تو اس کے حرام ہونے کے باوجود مفید حکم ہونے میں ہے۔

تشریح استدلال ضعیف کی ساتویں مثال یہ ہے کہ ایام منہی عنہا (عیدین اور ذی الحجہ کی ۱۱، ۱۲، ۱۳) میں روزے کی نذر کرنا درست ہے یا نہیں؟ حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ درست نہیں ہے اور احناف کے نزدیک نذر کرنا درست ہے۔ امام شافعیؒ حدیث مذکور سے استدلال کرتے ہیں جس میں فرمایا گیا ہے کہ ان ایام میں روزے مت رکھو کیونکہ یہ ایام کھانے، پینے اور جماع کرنے کے ہیں۔ حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے منع فرمانے کی وجہ سے ان ایام میں روزے رکھنا معصیت ہے اور معصیت کی نذر کرنا صحیح نہیں ہے، کیونکہ صاحب شریعت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "لا نذر فی معصیۃ اللہ"۔ لیکن ہم کہتے ہیں کہ یہ استدلال ضعیف ہے اور وجہ ضعف یہ ہے کہ یہ حدیث صرف اس پر دلالت کرتی ہے کہ ان ایام میں روزے رکھنا حرام ہے۔ اور ان ایام میں روزے کے حرام ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اختلاف تو اس میں ہے کہ فعل حرام حکم شرعی کا فائدہ دیتا ہے یا نہیں؟ ہمارے نزدیک حکم شرعی کا فائدہ دیتا ہے اور شوافع کے نزدیک حکم شرعی کا فائدہ نہیں دیتا۔ پس ہمارے نزدیک اس کی نذر صحیح ہوگی اور ناذر پر ان ایام کے گذرنے کے بعد روزہ رکھنا لازم ہوگا اور اگر انہیں ایام میں روزہ رکھ لیا تو بھی نذر پوری ہو جائے گی اگرچہ گنہگار ہوگا۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس کی نذر ہی صحیح نہ ہوگی اور جب نذر ہی صحیح نہیں ہوئی تو اس پر اس نذر کی وجہ سے روزہ رکھنا بھی لازم نہ ہوگا۔

الحاصل اختلاف اس میں ہے کہ فعل حرام حکم شرعی کا فائدہ دیتا ہے یا نہیں؟ حدیث اس بارے میں بالکل ساکت ہے لہٰذا اس حدیث سے اس بات پر استدلال کرنا کہ یوم نحر کے روزے کی نذر صحیح نہیں ہے غلط ہے۔

وَحُرْمَةُ الْفِعْلِ لَاتُنَافِيْ تَرَتُّبَ الْاَحْكَامِ عَلَيْهِ فَاِنَّ الْاَبَ لَوِاسْتَوْلَدَ جَارِيَةَ اِبْنِهٖ يَكُوْنُ حَرَامًا وَيَثْبُتُ بِهِ الْمِلْكُ لِلْاَبِ وَلَوْ ذَبَحَ شَاةً بِسِكِّيْنٍ مَغْصُوْبَةٍ يَكُوْنُ حَرَامًا وَيَحِلُّ الْمَذْبُوْحُ وَلَوْ غَسَلَ الثَّوْبَ النَّجِسَ بِمَاءٍ مَغْصُوْبٍ يَكُوْنُ حَرَامًا وَيَطْهُرُ بِهِ الثَّوْبُ وَلَوْ وَطِئَ اِمْرَأَةً فِيْ حَالَةِ الْحَيْضِ يَكُوْنُ حَرَامًا وَيَثْبُتُ بِهٖ اِحْصَانُ الْوَاطِئِ وَيَثْبُتُ الْحِلُّ لِلزَّوْجِ الْاَوَّلِ۔

ترجمہ اور فعل کا حرام ہونا اُس پر ترتّبِ احکام کے منافی نہیں ہے اس لئے کہ باپ نے اگر اپنے بیٹے کی باندی کو اُمِّ ولد بنالیا تو یہ فعل حرام ہوگا اور اس سے باپ کے لئے ملک ثابت ہو جائے گی۔ اور اگر مغصوبہ چھری سے بکری ذبح کی تو بھی حرام ہوگا اور مذبوح حلال ہوگا اور اگر غصب کردہ پانی سے ناپاک کپڑا دھویا تو حرام ہوگا اور کپڑا اس سے پاک ہو جائے گا اور اگر حالتِ حیض میں بیوی سے وطی کی تو وطی حرام ہوگا اور اس سے واطی کا احصان ثابت ہو جائے گا اور زوجِ اول کے لئے حلّت ثابت ہو جائے گی۔

تشریح یہ عبارت ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ فعلِ حرام اور حکمِ شرعی کے درمیان منافات ہے، اور احد المتنافیین سے آخر ثابت نہیں ہوتا لہٰذا فعلِ حرام، حکمِ شرعی کا فائدہ کیسے دیگا؟ یعنی فعلِ حرام سے حکمِ شرعی کیسے ثابت ہوگا۔ حالانکہ آپ نے فرمایا ہے کہ فعلِ حرام مفیدِ حکم ہے، یعنی فعلِ حرام، حکمِ شرعی کا فائدہ دیتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ فعلِ حرام اس بات کے منافی نہیں ہے کہ اس پر احکام شرع مرتب ہوں یعنی فعلِ حرام مفیدِ حکم ہو سکتا ہے، فعلِ حرام اور اس کے مفیدِ حکم ہونے میں کوئی منافات نہیں ہے۔ چنانچہ ہم اس کی چند نظیریں آپ کے سامنے پیش کرتے ہیں۔ (۱) اگر کسی آدمی نے اپنے بیٹے کی باندی سے وطی کر کے اس کو اُمِّ ولد بنالیا تو یہ اُمِّ ولد بنانا حرام ہے لیکن اس کے باوجود اس وطی سے باندی پر باپ کے لئے ملک ثابت ہو جائے گی اور باپ پر باندی کی قیمت واجب ہوگی۔ دیکھئے یہاں وطی فعلِ حرام ہے لیکن وہ حکمِ شرعی یعنی ثبوتِ ملک کا فائدہ دے رہا ہے۔ (۲) اگر کسی نے غصب کردہ چھری سے بکری ذبح کی تو یہ ذبح کرنا فعلِ حرام ہے لیکن اس کے باوجود مذبوح حلال ہے اس کا کھانا جائز ہے۔ (۳) اگر کسی نے غصب کردہ پانی سے ناپاک کپڑا دھویا تو یہ فعل حرام ہے لیکن اس کے باوجود اس فعل سے کپڑا پاک ہو جاتا ہے۔ (۴) اگر کسی نے حالتِ حیض میں بیوی سے وطی کی تو یہ وطی کرنا فعلِ حرام ہے لیکن اس کے باوجود اس وطی سے واطی کا احصان ثابت ہو جاتا ہے اور اگر یہ عورت مطلقۂ ثلٰثہ ہے تو یہ عورت اس وطی سے زوجِ اول کے لئے حلال ہو جائے گی۔ پس جس طرح ان تمام مسائل میں فعلِ حرام پر احکامِ شرع مرتب ہیں اسی طرح صومِ یومِ نحر پر حکمِ شرع مرتب ہوگا، یعنی یومِ نحر میں نذر کا روزہ رکھنے سے نذر پوری ہو جائے گی۔

فَصْلٌ فِیْ تَقْرِیْرِ حُرُوْفِ الْمَعَانِیْ اَلْوَاوُ لِلْجَمْعِ الْمُطْلَقِ وَقِیْلَ اِنَّ الشَّافِعِیَّ جَعَلَهٗ لِلتَّرْتِیْبِ وَعَلٰی هٰذَا اَوْجَبَ التَّرْتِیْبَ فِیْ بَابِ الْوُضُوْءِ وَقَالَ عُلَمَاؤُنَا اِذَا قَالَ لِاِمْرَاَتِهٖ اِنْ کَلَّمْتِ زَیْدًا وَعَمْرًا فَاَنْتِ طَالِقٌ فَکَلَّمَتْ عَمْرًا ثُمَّ زَیْدًا طُلِّقَتْ وَلَا یُشْتَرَطُ فِیْهِ مَعْنَی التَّرْتِیْبِ وَالْمُقَارَنَةِ وَلَوْ قَالَ اِنْ دَخَلْتِ هٰذِهِ الدَّارَ وَهٰذِهِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ فَدَخَلَتِ الثَّانِیَةَ ثُمَّ دَخَلَتِ الْاُوْلٰی طُلِّقَتْ قَالَ مُحَمَّدٌ رح اِذَا قَالَ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ وَاَنْتِ طَالِقٌ تُطَلَّقُ فِی الْحَالِ وَلَوِ اقْتَضٰی ذٰلِکَ تَرْتِیْبًا لَتَرَتَّبَ الطَّلَاقُ بِهٖ عَلَی الدُّخُوْلِ وَیَکُوْنُ ذٰلِکَ تَعْلِیْقًا لَا تَنْجِیْزًا۔

ترجمہ | یہ فصل حروفِ معانی کے بیان میں ہے۔ واؤ مطلق جمع کے لئے ہے اور کہا گیا ہے کہ امام شافعیؒ نے اس کو ترتیب کے لئے قرار دیا ہے اور اسی بنا پر باب وضوء میں ترتیب واجب ہوگی اور ہمارے علماء نے کہا ہے کہ جب کسی آدمی نے اپنی بیوی سے کہا" اگر تو نے زید اور عمر سے کلام کیا تو تجھ کو طلاق ہے" پس اس نے عمر سے کلام کیا پھر زید سے تو وہ مطلقہ ہوجائے گی۔ اور اس میں ترتیب اور مقارنت کے معنی کی شرط نہ ہوگی۔ اور اگر کہا ان دخلت ھذہ الدار وھذہ الدار فانت طالق لیکن وہ دوسرے گھر میں داخل ہوئی پھر پہلے گھر میں داخل ہوئی تو وہ مطلقہ ہوجائے گی۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ جب کسی نے کہا "ان دخلتِ الدار وانت طالق" تو فی الحال طلاق واقع ہوجائے گی۔ اگر واو ترتیب کا تقاضہ کرتا تو اس کی وجہ سے طلاق دخول پر مرتب ہوتی اور یہ کلام تعلیق ہوتا نہ کہ تنجیز۔

تشریح | مصنفؒ فرماتے ہیں کہ یہ فصل حروفِ معانی کے بیان میں ہے۔ حروفِ معانی ان حروف کو کہتے ہیں جو معانی پر دلالت کرتے ہیں، یا ان کو حروفِ معانی اس لئے کہتے ہیں کہ وہ افعال کے معانی کو اسماء تک پہونچاتے ہیں۔ مصنفؒ نے حروف کو معانی کے ساتھ مقید کرکے حروف مبانی سے احتراز کیا ہے حروف مبانی ان حروف کو کہتے ہیں جن سے کلمہ مرکب ہو لیکن وہ خود کلمہ نہ ہوں جیسے ضرب میں ض، ر، ب حروف مبانی ہیں۔ یہ بھی ذہن میں رکھئے کہ حروف معانی مبنی ہوتے ہیں اور حروف مبانی نہ معرب ہوتے ہیں اور نہ مبنی کیونکہ اعراب و بناء کلمہ کی صفت ہے اور یہ کلمہ نہیں ہوتے بلکہ کلمہ ان سے مرکب ہوتا ہے۔

حروف معانی میں حروف عاطفہ بھی ہیں اور حروفِ جارّہ بھی۔ حروف عاطفہ چونکہ اسم اور فعل دونوں پر داخل ہوتے ہیں اور حروف جارّہ صرف اسم پر داخل ہوتے ہیں اس لئے حروفِ عاطفہ عام ہیں، ان کے عام ہونے ہی کی وجہ سے مصنفؒ نے ان کو مقدم کیا ہے۔

اور ان حروف عاطفہ میں واؤ چونکہ مطلق جمع کے لئے ہے اور فاء جمع مع التعقیب کے لئے اور ثمّ

جمع مع التاخیر کے لئے ہے اس لئے واؤ بمنزلہ مفرد کے ہوگا اور باقی بمنزلہ مرکب کے ہوں گے ۔ اور مفرد ، مرکب پر مقدم ہوتا ہے اس لئے واؤ کو دوسرے حروفِ عاطفہ پر مقدم کیا گیا ہے ۔ چنانچہ فرمایا ہے کہ واؤ مطلق جمع کے لئے آتا ہے ، یعنی واو صرف اس پر دلالت کرتا ہے کہ معطوف علیہ اور معطوف دونوں حکم میں شریک ہیں ۔ ترتیب یا مقارنت یا تراخی پر دلالت نہیں کرتا ہے چنانچہ جاءنی زید وعمرو میں واو صرف اس پر دلالت کرتا ہے کہ زید وعمرو دونوں آنے میں شریک ہیں دونوں ساتھ ساتھ آئے یا بلاتاخیر ترتیب کے ساتھ آئے یا تاخیر کے ساتھ آئے ان معانی پر دلالت نہیں کرتا ہے ۔

حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ واو ترتیب کے لئے آتا ہے اسی وجہ سے انہوں نے اعضاء وضو میں ترتیب کو واجب کیا ہے کیونکہ آیتِ وضو فاغسلوا وجوھکم الآیۃ میں اللہ تعالیٰ نے وجہ ، یدین ، راس اور رجلین کو واو کے ساتھ ذکر کیا ہے اور واؤ ترتیب کے لئے ہے ، لہٰذا ان چاروں اعضاء کے درمیان ترتیب واجب ہوگی یعنی جس ترتیب کے ساتھ قرآن میں مذکور ہیں اُسی ترتیب کے ساتھ ان کا دھونا بھی واجب ہوگا ۔ مصنفِ اصول الشاشی نے اپنے مذہب پر متفرع کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ علماء احناف نے کہا ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے " ان کلمتِ زیداً وعمرواً فانت طالق " کہا اور اس نے پہلے عمرو سے اور پھر زید سے کلام کیا ، یعنی ترتیب کو ملحوظ نہیں رکھا تو اس پر طلاق واقع ہوجائے گی اور ترتیب اور مقارنت کی شرط نہ ہوگی ، یعنی طلاق کے واقع ہونے میں ترتیب اور مقارنت کا اعتبار نہ ہوگا ، اسی طرح اگر کسی نے اپنی بیوی سے " ان دخلت ھٰذہ الدار وھٰذہ الدار فانت طالق " کہا اور وہ پہلے دوسرے گھر میں اور پھر پہلے میں داخل ہوئی تو بھی طلاق واقع ہوجائے گی ۔ کیونکہ واؤ مطلق جمع کیلئے ہے اس میں نہ ترتیب ملحوظ ہے اور نہ مقارنت اور جب ایسا ہے تو دونوں گھروں میں داخل ہونا شرط ہوگا اور اس شرط کے پائے جانے کی وجہ سے طلاق واقع ہوجائے گی ۔ حضرت امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے " ان دخلت الدار وانتِ طالق " کہا تو طلاق فی الحال واقع ہوجائے گی ، دخول دار پر معلق نہ ہوگی ۔ ملاحظہ فرمائیے اگر واؤ ترتیب کے لئے ہوتا تو اس صورت میں واو کی وجہ سے طلاق دخولِ دار پر مرتب ہوتی اور یہ کلام تعلیق ہوتا تنجیز نہ ہوتا ۔ پس اس کلام کا تنجیز ہونا اور فوری طور پر طلاق کا واقع ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ واؤ ترتیب کے لئے نہیں ہے بلکہ مطلق جمع کے لئے ہے ۔

وَقَدْ يَكُوْنُ الْوَاوُ لِلْحَالِ فَيَجْمَعُ بَيْنَ الْحَالِ وَذِي الْحَالِ وَحِيْنَئِذٍ يُفِيْدُ مَعْنَى الشَّرْطِ مِثَالُهُ مَا قَالَ مُحَمَّدٌ فِي الْمَأْذُوْنِ إِذَا قَالَ لِعَبْدِهِ أَدِّ إِلَيَّ أَلْفًا وَأَنْتَ حُرٌّ يَكُوْنُ الْأَدَاءُ شَرْطًا لِلْحُرِّيَّةِ وَقَالَ مُحَمَّدٌ فِي السِّيَرِ الْكَبِيْرِ إِذَا قَالَ الْإِمَامُ لِلْكُفَّارِ اِفْتَحُوا الْبَابَ وَأَنْتُمْ آمِنُوْنَ لَا يَأْمَنُوْنَ بِدُوْنِ الْفَتْحِ وَلَوْ قَالَ لِلْحَرْبِيِّ اِنْزِلْ وَأَنْتَ آمِنٌ لَا يَأْمَنُ بِدُوْنِ النُّزُوْلِ وَإِنَّمَا يُحْمَلُ الْوَاوُ عَلَى الْحَالِ بِطَرِيْقِ الْمَجَازِ فَلَا بُدَّ مِنِ احْتِمَالِ اللَّفْظِ عَلٰى ذٰلِكَ وَقِيَامِ الدَّلَالَةِ عَلٰى ثُبُوْتِهِ كَمَا فِيْ قَوْلِ

الْمَوْلَى لِعَبْدِهٖ اَدِّ اِلَيَّ اَلْفًا وَّاَنْتَ حُرٌّ فَاِنَّ الْحُرِّيَّةَ تَتَحَقَّقُ حَالَ الْاَدَاءِ وَقَامَتِ الدَّلَالَةُ عَلٰى ذٰلِكَ فَاِنَّ الْمَوْلٰى لَا يَسْتَوْجِبُ عَلٰى عَبْدِهٖ مَالًا مَعَ قِيَامِ الرِّقِّ فِيْهِ وَقَدْ صَحَّ التَّعْلِيْقُ بِهٖ فَحُمِلَ عَلَيْهِ۔

ترجمہ اور واؤ کبھی حال کے لئے ہوتا ہے، پس واؤ حال اور ذوالحال کو جمع کریگا اور اس وقت معنیٰ شرط کا فائدہ دیگا اور اس کی مثال وہ ہے جو ماذون لہٗ کے بارے میں امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ جب مولیٰ نے اپنے عبد ماذون سے کہا "ادّ الیّ الفاً وانت حرٌّ" تو ادائے الف حرّیت کے لئے شرط ہوگی۔ اور امام محمدؒ نے سیر کبیر میں کہا کہ جب امام نے کفار سے کہا "افتحوا الباب وانتم آمنون" تو وہ بغیر دروازہ کھولے مامون نہیں ہوں گے، اور اگر امام نے حربی سے کہا "انزل وانت آمن" تو وہ بغیر اترے مامون نہیں ہوگا۔ اور واو کو حال پر بطریق مجاز محمول کیا جائیگا، لہٰذا لفظ میں حال کا احتمال اور اس کے ثبوت پر دلالت کا قیام ضروری ہے جیساکہ اپنے غلام سے مولیٰ کے قول "ادّ الیّ الفاً وانت حرٌّ" میں ہے۔ اس لئے کہ حریت ادار کے وقت متحقق ہوگی اور اس پر دلالت (قرینہ) بھی قائم ہے کیونکہ مولیٰ غلام میں رقیت کے موجود ہوتے ہوئے اپنے غلام پر مال کا مستحق نہیں ہوگا۔ اور ادائے مال پر غلام کی آزادی کو معلق کرنا صحیح ہے لہٰذا کلام کو اسی پر محمول کیا جائے گا۔

تشریح واؤ کے حقیقی معنیٰ بیان کرنے کے بعد مصنفؒ واو کے مجازی معنیٰ بیان کرنا چاہتے ہیں، چنانچہ فرمایا ہے کہ واؤ مجازاً حال کے لئے آتا ہے اور معنیٰ حقیقی یعنی مطلق جمع اور معنیٰ مجازی یعنی حال کے درمیان مناسبت یہ ہے کہ دونوں وصف جمع میں شریک ہیں، یعنی جس طرح معطوف، معطوف علیہ کے ساتھ جمع ہوتا ہے اسی طرح حال، ذوالحال کے ساتھ بھی جمع ہوتا ہے۔ اور حال ذوالحال کے ساتھ اس لئے جمع ہوتا ہے کہ معنیٰ کے اعتبار سے حال، ذوالحال کی صفت ہوتا ہے اور صفت کا موصوف کے ساتھ جمع ہونا ظاہر ہے۔

الحاصل واؤ مجازاً حال کے لئے آتا ہے اور واؤ جس وقت حال کے لئے استعمال ہوگا تو حال، ذوالحال کے ساتھ جمع ہوگا اور معنیٰ شرط کا فائدہ دیگا، اور معنیٰ شرط کا فائدہ اس لئے دیتا ہے کہ حال، ذوالحال کے لئے اسی طرح قید ہوتا ہے جس طرح شرط، جزار کے لئے قید ہوتی ہے۔ چنانچہ جس طرح "انت طالق راکبۃ" میں رکوب طلاق کی قید ہے اور طلاق رکوب کے ساتھ متعلق ہے اسی طرح انتِ طالق ان رکبتِ میں رکوب طلاق کی قید ہے اور طلاق رکوب کے ساتھ متعلق ہے۔ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ واؤ برائے حال کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنے عبد ماذون سے کہا "ادّ الیّ الفاً وانت حرٌّ" (تو مجھ کو ایک ہزار دے درانحالیکہ تو آزاد ہے) تو ایک ہزار کا ادا کرنا آزادی کی شرط ہوگا اور یہ ایسا ہوگا گویا کہ اس نے "ان ادیت الیّ الفاً فانت حرٌّ" کہا ہے۔ پس غلام اگر ایک ہزار ادا کریگا تو آزاد ہوگا ورنہ آزاد نہ ہوگا۔

حضرت امام محمدؒ نے سیر کبیر میں کہا ہے کہ اگر امام المسلمین نے کفار سے کہا "افتحوا الباب وانتم آمنون"

در دروازہ کھولو درانحالیکہ تم مامون ہو) تو وہ بغیر دروازہ کھولے مامون نہ ہوں گے اور امام کے کلام کا مطلب یہ ہوگا کہ اگر تم دروازہ کھولو گے تو امن ملے گا ورنہ نہیں۔ اور اگر امام نے حربی سے کہا "انزل وانت اٰمنٌ" (نیچے اتر درانحالیکہ تو مامون ہے) تو وہ حربی بغیر اترے مامون نہ ہوگا، اور امام کے کلام کا مطلب یہ ہوگا کہ اگر تو نیچے اترے گا تو، تو مامون ہوگا ورنہ نہیں۔ مذکورہ مثالوں پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ "ادّ الی الفاً وانت حرٌّ" میں کلام کا تقاضہ یہ ہے کہ حریت، اداء کے لئے شرط ہو کیونکہ واؤ برائے حال کا مابعد شرط ہوتا ہے لہٰذا "افتحوا الباب وانتم اٰمنون" میں کلام کا تقاضہ یہ ہے کہ امان، فتح باب کے لئے شرط ہو اور "انزل وانت اٰمنٌ" میں کلام کا تقاضہ یہ ہے کہ امان نزول کے لئے شرط ہو۔ اور شرط، مشروط پر مقدم ہوتا ہے، لہٰذا حریت ادا ءِ الف پر مقدم ہوگی اور امان، فتح باب اور نزول پر مقدم ہوگا اور جب ایسا ہے تو حریت کا اداء کے ساتھ کوئی تعلق نہ رہا اور امان کا فتح باب اور نزول کے ساتھ کوئی تعلق نہ رہا۔ اور جب حریت کا اداء کے ساتھ اور امان کا فتح باب اور نزول کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے تو "ادّ الی الفاً وانت حرٌّ" سے آزادی فوری طور پر واقع ہونی چاہئے، اور افتحوا الباب وانتم اٰمنون اور انزل وانت اٰمنٌ سے امان فوری طور پر حاصل ہونا چاہئے۔ حالانکہ آپ نے آزادی کو اداء پر اور امان کو فتح باب اور نزول پر معلق کیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ کلام باب قلب سے ہے قلب کا مطلب یہ ہے کہ کلام کے اجزاء میں سے ایک کو دوسرے کی جگہ اور دوسرے کو پہلے کی جگہ رکھدیا جائے جیسے عرضتُ الناقۃَ علی الحوض (میں نے اونٹنی کو حوض پر پیش کیا) دراصل عرضتُ الحوضَ علی الناقۃ تھا۔ اسی طرح ادّ الی الفاً وانتَ حرٌّ "کن حرًّا وانت مؤدٍّ الفاً" ہے یعنی تو آزاد ہو جا درانحالیکہ تو ایک ہزار اداء کرنیوالا ہے اسی طرح افتحوا الباب وانتم اٰمنون "کُن اٰمنًا وانت فاتح للباب" ہے یعنی تو مامون ہوجا درانحالیکہ تو دروازہ کھولنے والا ہے۔ اور اسی طرح انزل وانت اٰمن "کن اٰمناً وانت نازل" ہے، تو مامون ہوجا درانحالیکہ تو اترنے والا ہے۔ الحاصل جب مذکورہ مثالوں میں کلام باب قلب سے ہے اور تقدیری عبارت وہ ہے جو ہم نے بیان کی ہے تو اب کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا۔

وانما یحمل الواؤ علی الحال سے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ واؤ کو بطریق مجاز حال پر محمول کرنے کے لئے دو باتیں ضروری ہیں۔ ایک تو یہ کہ لفظ معنی مجازی یعنی حال کا احتمال رکھتا ہو، دوم یہ کہ معنی مجازی کے پائے جانے پر اور معنی حقیقی کے متعذر ہونے پر قرینہ موجود ہو، جیساکہ سابقہ مثال میں جب مولیٰ نے اپنے غلام سے ادّ الی الفاً وانت حرٌّ کہا تو اس میں واؤ حال کے لئے ہوگا کیونکہ محل یعنی کلام حال کے معنی کا احتمال بھی رکھتا ہے اور اس بات پر قرینہ بھی موجود ہے کہ یہاں واؤ عطف کے لئے نہیں ہے۔ حال کے معنی کا احتمال تو اسطرح رکھتا ہے کہ حریت اداءِ الف کے وقت متحقق ہوگی اس سے پہلے متحقق نہیں ہوگی، پس حریت کا ادائے الف کے وقت متحقق ہونا اور اس سے پہلے متحقق نہ ہونا اس بات کی علامت ہے کہ یہاں واؤ حال کے لئے ہے اور اس پر قرینہ کہ یہاں واؤ عطف کے لئے نہیں ہے یہ ہے کہ اگر واؤ کو عطف کے لئے مانا جائے تو "ادّ الی الفاً"

مستقل کلام ہوگا اور اس کا مطلب یہ ہوگا کہ مولانے اپنے غلام پر رقیق ہونے کے باوجود ابتداءً ایک ہزار درہم واجب کئے ہیں حالانکہ مولیٰ اس کا مستحق نہیں ہے۔ یعنی مولیٰ، غلام کے رقیق ہونے کے باوجود اس پر مال واجب کرنے کا مجاز نہیں ہے کیونکہ غلام اور جو کچھ غلام کی ملک میں ہے وہ سب مولیٰ کی ملک ہے لہٰذا غلام پر مال واجب کرنا ایسا ہوگا جیساکہ اپنے اوپر اپنے لئے مال واجب کرنا اور یہ ناممکن ہے۔ لہٰذا اپنے غلام پر واجب کرنا بھی ناممکن ہوگا۔

الحاصل واؤ کو عطف کے لئے لینے سے چونکہ یہ خرابی لازم آتی ہے اس لئے یہاں واؤ کا عطف کے لئے ہونا متعذر ہوگا اور تعلیق یعنی حریتِ عبد کو ادائے الف پر معلق کرنا چونکہ صحیح ہے اس لئے اس کلام کو تعلیق پر محمول کیا جائے گا اور یہ کہا جائے گا کہ یہاں حریتِ عبد اداءِ الف پر معلق ہے۔ اور جب ایسا ہے تو واؤ حال کے لئے ہوگا کیونکہ حال شرط کے معنیٰ کا فائدہ دیتا ہے جیساکہ پہلے مذکور ہوا۔

وَلَوْ قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ وَاَنْتِ مَرِيْضَةٌ اَوْ مُصَلِّيَةٌ تُطَلَّقُ فِى الْحَالِ وَلَوْ نَوَى التَّعْلِيْقَ صَحَّتْ نِيَّتُهٗ فِيْمَا بَيْنَهٗ وَبَيْنَ اللّٰهِ تَعَالٰى لِاَنَّ اللَّفْظَ وَاِنْ كَانَ يَحْتَمِلُ مَعْنَى الْحَالِ اِلَّا اَنَّ الظَّاهِرَ خِلَافُهٗ وَاِذَا تَاَيَّدَ ذٰلِكَ بِقَصْدِهٖ ثَبَتَ۔

ترجمہ اور اگر کسی نے اپنی بیوی سے انتِ طالق وانتِ مریضۃ یا مصلیۃ کہا تو فی الحال طلاق واقع ہو جائیگی اور اگر تعلیق کی نیت کی تو اس کی نیت فیما بینہ و بین اللہ صحیح ہوگی کیونکہ لفظ اگرچہ معنیٰ حال کا احتمال رکھتا ہے مگر ظاہر اسکے خلاف ہے اور جب خلافِ ظاہر اس کے ارادہ سے مؤید ہوگیا تو طلاق دیانۃً ثابت ہو جائے گی۔

تشریح ہم نے سابق میں بیان کیا ہے کہ واؤ مجازاً یعنی حال کے معنیٰ میں اس وقت استعمال ہوگا جب واؤ کے حقیقی معنیٰ یعنی عطف کا مراد لینا متعذر ہو۔ اور جہاں واؤ کو عطف کے معنیٰ میں استعمال کرنا متعذر نہ ہو وہاں واؤ حال کے لئے استعمال نہ ہوگا۔ چنانچہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا انتِ طالق وانتِ مریضۃ یا انتِ طالق وانتِ مصلیۃ " تو طلاق فوری طور پر واقع ہو جائے گی کیونکہ یہاں واؤ عطف کی صلاحیت رکھتا ہے اس طور پر کہ انتِ طالق اور انتِ مریضۃ دونوں جملے خبریہ ہیں۔ اسی طرح انتِ طالق اور انتِ مصلیۃ دونوں جملے خبریہ ہیں۔ اور جملہ خبریہ کا جملۂ خبریہ پر عطف درست ہے لہٰذا ان دونوں جملوں میں عطف درست ہوگا اور جب عطف درست ہے تو دونوں جملے مستقل ہوں گے اور ایک دوسرے کی قید نہ ہوگا اور جب ایک دوسرے کی قید نہیں ہے تو وقوعِ طلاق حالتِ مرض اور حالتِ صلوٰۃ کے ساتھ مقید نہ ہوگی۔ بلکہ تکلم کرتے ہی واقع ہو جائے گی۔ ہاں۔ اگر مرد نے وقوعِ طلاق کو حالتِ مرض یا حالتِ صلوٰۃ پر معلق کرنے کی نیت کی تو یہ نیت اگرچہ قضاءً صحیح نہیں ہوگی لیکن دیانۃً صحیح ہوگی۔ یعنی اگر قاضی کی عدالت میں مقدمہ گیا تو قاضی اس نیت کا اعتبار نہیں کریگا بلکہ فوری طور پر طلاق واقع ہونے کا فیصلہ دیگا۔ البتہ فیما بینہ وبین اللہ

یہ نیت معتبر ہوگی اور طلاق کا وقوع حالتِ مرض یا حالتِ صلوٰۃ پر معلق ہوگا۔ اور دلیل اس کی یہ ہے کہ مرد کا کلام انتِ طالق وانت مریضۃ اگرچہ حال کے معنی کا احتمال رکھتا ہے لیکن یہ معنی خلافِ ظاہر ہیں۔ اور خلاف ظاہر اس لئے ہے کہ واؤ کو اس کے حقیقی معنی یعنی عطف پر محمول کرنا ممکن ہے لیکن جب مرد نے خلافِ ظاہر معنی کو نیت اور ارادہ سے مؤید کر دیا تو یہ معنی دیانۃً ثابت ہو جائیں گے اور طلاق فی الحال واقع ہونے کے بجائے حالتِ مرض اور حالتِ صلوٰۃ پر معلق ہوگی۔

وَلَوْ قَالَ خُذْ هٰذِهِ الْاَلْفَ مُضَارَبَةً وَاعْمَلْ بِهَا فِی الْبَزِّ لَا يَتَقَيَّدُ الْعَمَلُ فِی الْبَزِّ وَيَكُوْنُ الْمُضَارَبَةُ عَامَّةً لِاَنَّ الْعَمَلَ فِی الْبَزِّ لَا يَصْلُحُ حَالًا لِاَخْذِ الْاَلْفِ مُضَارَبَةً فَلَا يَتَقَيَّدُ صَدْرُ الْكَلَامِ بِهٖ۔

ترجمہ اور اگر کسی نے کہا یہ ایک ہزار روپیہ مضاربت پر کام کرنے کے لئے لے اور ان کے ذریعہ کپڑے کا کام کر، تو مضاربت کا عمل کپڑے کے ساتھ مقید نہ ہوگا (بلکہ) مضاربت عام ہوگی۔ اس لئے کہ کپڑے کا کام ایک ہزار روپیہ بطور مضاربت لینے کے لئے حال بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے لہٰذا اول کلام اس کے ساتھ مقید نہ ہوگا۔

تشریح مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے دوسرے سے کہا "خذ هذه الالف مضاربة واعمل بها فی البز" یہ ایک ہزار روپیہ مضاربت کے لئے لے اور اس سے کپڑے کی تجارت کر، تو کپڑے کی تجارت متعین نہ ہوگی بلکہ مضاربت عام ہوگی، یعنی مضارب ہر چیز کی تجارت کرنے کا مجاز ہوگا۔ کیونکہ کپڑے کی تجارت کا عمل بطور مضاربت ایک ہزار لینے کے لئے حال بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے، یعنی کپڑے کی تجارت کا عمل اس بات کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے کہ وہ مضاربت کے طور پر ایک ہزار روپیہ لینے کے لئے حال واقع ہو اور یہ صلاحیت اس لئے نہیں پائی جاتی کہ کپڑے کی تجارت کا عمل مؤخر ہوگا اور ایک ہزار کا لینا مقدم ہوگا۔ اور مؤخر، مقدم کا حال نہیں ہوتا اس لئے کہ حال ذوالحال کے ساتھ جمع ہوتا ہے اور مقارن ہوتا ہے، اور مؤخر، مقدم کے ساتھ جمع نہیں ہوتا لہٰذا مؤخر، مقدم کا حال واقع نہیں ہوگا۔ اور جب مؤخر یعنی کپڑے کی تجارت کا عمل، مقدم یعنی ایک ہزار لینے کا حال نہیں ہوگا تو اول کلام یعنی مضاربت کے طور پر ایک ہزار روپیہ کا لینا، کپڑے کی تجارت کے عمل کے ساتھ مقید بھی نہ ہوگا۔

وَعَلٰی هٰذَا قَالَ اَبُوْحَنِيْفَةَ اِذَا قَالَتْ لِزَوْجِهَا طَلِّقْنِیْ وَلَكَ اَلْفٌ فَطَلَّقَهَا لَا يَجِبُ لَهٗ عَلَيْهَا شَیْءٌ لِاَنَّ قَوْلَهَا وَلَكَ اَلْفٌ لَا يُفِيْدُ حَالَ وُجُوْبِ الْاَلْفِ عَلَيْهَا وَقَوْلُهَا طَلِّقْنِیْ مُفِيْدٌ بِنَفْسِهٖ فَلَا يُتْرَكُ الْعَمَلُ بِهٖ بِدُوْنِ الدَّلِيْلِ بِخِلَافِ قَوْلِهٖ اِحْمِلْ هٰذَا الْمَتَاعَ وَلَكَ دِرْهَمٌ لِاَنَّ دَلَالَةَ الْاِجَارَةِ يَمْنَعُ الْعَمَلَ بِحَقِيْقَةِ اللَّفْظِ۔

ترجمہ اور اسی اصول پر امام ابوحنیفہؒ نے کہا کہ جب کسی عورت نے اپنے شوہر سے کہا تو مجھے طلاق دیدے اور تیرے لئے ایک ہزار ہے پس شوہر نے اس کو طلاق دیدی تو شوہر کے لئے عورت پر کچھ واجب نہیں ہوگا کیونکہ عورت کا قول "ولک الف" عورت پر وجوب الف کے حال ہونے کا فائدہ نہیں دیتا ہے اور عورت کا قول "طلقنی" بذاتہ مفید ہے لہٰذا بلا دلیل اس پر عمل ترک نہیں کیا جائے گا اس کے برخلاف اس کا قول "یہ سامان اٹھا اور تیرے لئے ایک درہم ہے" اس لئے کہ اجارہ کی دلالت حقیقتِ لفظ پر عمل کو منع کرتی ہے۔

تشریح مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اس قاعدے پر کہ (جو چیز حال بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے وہاں واؤ حال کے معنی میں نہیں ہوتا بلکہ عطف کے لئے ہوتا ہے) حضرت امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی عورت نے اپنے شوہر سے کہا طلقنی ولک الف " پس شوہر نے اس کو طلاق دیدی تو عورت پر شوہر کے لئے کچھ واجب نہیں ہوگا کیونکہ عورت کا قول " ولک الف" اس بات کا فائدہ نہیں دیتا ہے کہ عورت پر ایک ہزار کا واجب ہونا شوہر کے طلاق دینے کے لئے حال ہے۔ اور عورت کا قول " طلقنی" بذاتِ خود مفید ہے کیونکہ اس کے ذریعہ مطلقاً ایقاعِ طلاق کو طلب کیا گیا ہے، لہٰذا بغیر دلیل کے اس پر عمل کو ترک نہیں کیا جائے گا، یعنی جب اس کلمہ کے ذریعہ عورت نے ایقاعِ طلاق کو طلب کیا اور شوہر نے طلاق دیدی تو فوری طور پر طلاق واقع ہو جائے گی۔ اور ولک الف میں واؤ چونکہ حال کے لئے نہیں ہے بلکہ عطف کے لئے ہے، اس لئے ولک الف شرط نہیں ہوگا اور جب ولک الف شرط نہیں ہے تو ایقاعِ طلاق کی طلب ایک ہزار پر معلق بھی نہ ہوگی۔ اور جب ایقاعِ طلاق کی طلب ایک ہزار پر معلق نہیں ہے تو طلاق کے عوض میں عورت پر ایک ہزار بھی واجب نہ ہوگا، اس کے برخلاف اگر کسی نے مزدور سے کہا "احمل ھذا المتاع ولک درھم" تو سامان اٹھانے کے بعد مزدور ایک درہم کا مستحق ہو جائے گا اور موجر پر ایک درہم واجب ہوگا۔ کیونکہ اجارہ اس بات کی دلیل ہے کہ یہاں واؤ عطف کے لئے نہیں ہے بلکہ حال کے لئے ہے اس لئے کہ اجارہ میں معاوضہ اصلی ہے وہ بغیر بدل کے مشروع نہیں ہوا ہے اور بدل اور عوض اسی صورت میں واجب ہوگا جب واؤ کو حال کے لئے مانا جائے تاکہ حال شرط کے معنی میں ہو، اور سامان کا اٹھانا ایک درہم پر معلق ہو۔ اس کے برخلاف طلاق کہ اس میں اصل یہ ہے کہ وہ بغیر مال اور بغیر بدل کے ہو لہٰذا وہاں واؤ کو عطف پر محمول کرنا ممکن ہے لیکن یہاں واؤ کو عطف پر محمول کرنا متعذر ہے اس لئے یہاں واؤ حال کے لئے ہوگا اور موجر پر ایک درہم واجب ہوگا۔

فصل اَلْفَاءُ لِلتَّعْقِيْبِ مَعَ الْوَصْلِ وَلِهٰذَا تُسْتَعْمَلُ فِي الْاَجْزِيَةِ لِمَا اَنَّهَا تَتَعَقَّبُ الشَّرْطَ قَالَ اَصْحَابُنَا اِذَا قَالَ بِعْتُ مِنْكَ هٰذَا الْعَبْدَ بِاَلْفٍ فَقَالَ الْاٰخَرُ فَهُوَ حُرٌّ يَكُوْنُ ذٰلِكَ قَبُوْلًا لِلْبَيْعِ اِقْتِضَاءً وَيَثْبُتُ الْعِتْقُ مِنْهُ عَقِيْبَ الْبَيْعِ بِخِلَافِ مَا لَوْ قَالَ وَهُوَ حُرٌّ اَوْ هُوَ حُرٌّ فَاِنَّهٗ يَكُوْنُ رَدًّا لِلْبَيْعِ

وَإِذَا قَالَ لِلْخَيَّاطِ اُنْظُرْ إِلَى هٰذَا الثَّوْبِ أَيَكْفِيْنِيْ قَمِيْصًا فَنَظَرَ فَقَالَ نَعَمْ فَقَالَ صَاحِبُ الثَّوْبِ فَاقْطَعْهُ فَقَطَعَهُ فَإِذَا هُوَ لَا يَكْفِيْهِ كَانَ الْخَيَّاطُ ضَامِنًا لِأَنَّهُ إِنَّمَا أَمَرَهُ بِالْقَطْعِ عَقِيْبَ الْكِفَايَةِ بِخِلَافِ مَا لَوْ قَالَ إِقْطَعْهُ أَوْ وَاقْطَعْهُ فَقَطَعَهُ فَإِنَّهُ لَا يَكُوْنُ الْخَيَّاطُ ضَامِنًا وَلَوْ قَالَ بِعْتُ مِنْكَ هٰذَا الثَّوْبَ بِعَشَرَةٍ فَاقْطَعْهُ فَقَطَعَهُ وَلَمْ يَقُلْ شَيْئًا كَانَ الْبَيْعُ تَامًّا وَلَوْ قَالَ إِنْ دَخَلْتِ هٰذِهِ الدَّارَ فَهٰذِهِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ فَالشَّرْطُ دُخُوْلُ الثَّانِيَةِ عَقِيْبَ دُخُوْلِ الْأُوْلٰى مُتَّصِلًا بِهٖ حَتّٰى لَوْ دَخَلَتِ الثَّانِيَةَ أَوَّلًا وَالْأُوْلٰى آخِرًا أَوْ دَخَلَتِ الْأُوْلٰى أَوَّلًا وَالثَّانِيَةَ آخِرًا لٰكِنَّهُ بَعْدَ مُدَّةٍ لَا يَقَعُ الطَّلَاقُ ۔

ترجمہ فاء تعقیب مع الوصل کے لئے ہے اسی وجہ سے جزاؤں میں استعمال کیا جاتا ہے کیونکہ جزاء شرط کے بعد آتی ہے۔ ہمارے علماء نے کہا جب بائع نے کہا بعتُ منك هذا العبد بالف پس مشتری نے کہا فهو حرٌّ تو اس کا یہ قول قضاءً بیع کو قبول کرنا ہوگا اور اس قول سے بیع کے بعد آزادی ثابت ہو جائے گی۔ اس کے برخلاف اگر وهو حرٌّ یا هو حرٌّ کہا تو یہ بیع کو رد کرنا ہوگا۔ اور اگر درزی سے کہا یہ کپڑا دیکھ کیا میرے کرتے کیلئے کافی ہو جائے گا؟ پس درزی نے دیکھ کر کہا۔ ہاں۔ پھر کپڑے کے مالک نے کہا اس کو کاٹ دے اس نے اس کو کاٹ دیا پس معلوم ہوا کہ وہ کرتے کے لئے کافی نہیں ہے تو درزی ضامن ہوگا کیونکہ کپڑے کے مالک نے درزی کو کفایت کے بعد کاٹنے کا حکم دیا ہے اس کے برخلاف اگر اقطعه یا واقطعه کہا، پھر اس کو کاٹا تو درزی ضامن نہ ہوگا اور اگر بعتُ منك هٰذا الثوب بعشرة فاقطعه کہا پھر درزی نے اس کو کاٹ دیا اور کچھ نہیں کہا تو بیع تام ہوگی۔ اور اگر ان دخلتِ هذه الدار فهٰذه الدار فانت طالق کہا تو پہلے مکان میں دخول کے بعد دوسرے مکان میں متصلاً داخل ہونا شرط ہوگا حتیٰ کہ اگر دوسرے مکان میں پہلے داخل ہوا اور پہلے میں بعد میں داخل ہوا یا پہلے میں اوّلاً داخل ہوا اور دوسرے میں بعد میں لیکن ایک مدت کے بعد تو طلاق واقع نہ ہوگی۔

تشریح حروفِ عاطفہ میں سے دوسرا حرفِ عطف فاء ہے بقول مصنفؒ فاء تعقیب مع الوصل کے لئے آتا ہے۔ تعقیب کا مطلب تو یہ ہے کہ معطوف، معطوف علیہ کے بعد واقع ہوگا۔ اور وصل کا مطلب یہ ہے کہ معطوف، معطوف علیہ کے فوراً بعد واقع ہوگا دونوں کے درمیان فاصلہ نہیں ہوگا، چنانچہ اگر کسی نے ضربتُ زیداً فعمرواً کہا تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ضربِ عمرو ضربِ زید کے فوراً بعد واقع ہوئی ہے ان دونوں کے درمیان فصل نہیں پایا گیا۔ مصنفؒ کہتے ہیں کہ فاء چونکہ تعقیب مع الوصل کے لئے آتا ہے اسی لئے وہ جزاء پر داخل ہو کر استعمال ہوتا ہے کیونکہ جزاء شرط کے فوراً بعد واقع ہوتی ہے چنانچہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے ان دخلتِ الدار فانتِ طالق کہا تو دخولِ دار کے فوراً بعد طلاق واقع ہو جائیگی

اور معلول بھی چونکہ علت کے فوراً بعد واقع ہوتا ہے اس لئے علت پر بھی فار داخل ہوتا ہے۔ ہمارے علماء احناف نے کہا ہے کہ جب بائع نے کہا بعتُ منك هذا العبد بالف (میں نے تیرے ہاتھ یہ غلام ایک ہزار کے عوض بیچا) یہ سن کر مشتری نے کہا فهو حرٌ (اچھا تو یہ غلام آزاد ہے) پس مشتری کا قول فهو حرٌ اقتضاءً بیع کو قبول کرنا ہوگا اور پھر بیع کے بعد اس کی طرف سے آزادی ثابت ہو جائے گی، گویا مشتری نے یوں کہا ہے "قبلته فهو حرٌ" میں نے بیع کو قبول کیا اور پھر اس کو آزاد کیا۔ اور وجہ اس کی یہ ہے کہ مذکورہ مسئلہ میں حریت بغیر قبولِ بیع کے متحقق نہیں ہو سکتی، کیونکہ جب تک مشتری بیع کو قبول نہیں کرے گا غلام کا مالک نہیں ہوگا اور جب تک غلام کا مالک نہیں ہوگا غلام کو آزاد کرنا صحیح نہ ہوگا کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے لا عتق فیما لا یملکہ ابن آدم۔ انسان جس کا مالک نہ ہو اس کو آزاد نہیں کر سکتا ہے۔

الحاصل حریت بغیر قبولِ بیع کے متحقق نہیں ہو سکتی ہے، اور جب حریت بغیر قبولِ بیع کے متحقق نہیں ہو سکتی تو مشتری کا فهو حرٌ کہہ کر غلام کو آزاد کرنا درحقیقت بیع کو قبول کرنا ہے، اس کے بعد غلام کو آزاد کرنا ہے۔ اس کے برخلاف اگر مشتری نے بعتُ منك هذا العبد بالف کے جواب میں وهو حرٌ کہا یا هو حرٌ کہا تو یہ بیع کو رد کرنا ہوگا کیونکہ یہاں فار جو تعقیب کے لئے آتا ہے نہیں پایا گیا بلکہ کلام واؤ کے ساتھ وهو حرٌ یا بغیر حرفِ عطف کے هو حرٌ ہے۔ اور اس میں دو احتمال ہیں۔ ایک احتمال تو یہ ہے کہ وهو حرٌ یا هو حرٌ کہہ کر اس حریت اور آزادی کی خبر دی گئی ہو جو ایجابِ بیع یعنی "بعت منك هذا العبد بالف" سے پہلے ثابت ہے، اگر ایسا ہے تو حدیث لا عتق فیما لا یملکہ ابن آدم کی وجہ سے مشتری کے قول وهو حرٌ یا هو حرٌ سے غلام آزاد نہ ہوگا۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ وهو حرٌ یا هو حرٌ کہہ کر مشتری نے بیع کو قبول کیا ہو اس طور پر کہ مشتری نے حریت اور آزادی کو فی الحال ثابت کیا ہو اور مشتری کا حریت کو اپنی طرف سے ثابت کرنا اسی وقت ممکن ہوگا جب اقتضاءً بیع کو قبول کرنا ثابت ہوگا، کیونکہ مشتری کی طرف قبولِ بیع کے بغیر آزادی متحقق نہیں ہو سکتی ہے۔ الحاصل پہلے احتمال کی بناء پر مشتری کی طرف سے قبولِ بیع ثابت نہیں ہوتا اور دوسرے احتمال کی بناء پر ثابت ہو جاتا ہے۔ گویا قبولِ بیع کے ثابت ہونے میں شک ہو گیا اور شک کی وجہ سے قبولِ بیع ثابت نہیں ہوتا اور جب ایسا ہے تو مشتری کا یہ کلام وهو حرٌ یا هو حرٌ بیع کو قبول کر کے غلام کو آزاد کرنا نہیں ہوگا بلکہ ایجابِ بیع یعنی بائع کے قول بعتُ منك هذا العبد بالف کو رد کرنا ہوگا اور مطلب یہ ہوگا کہ تجھ کو بیچنے کا کیا حق ہے "وہ" جس کو تو غلام سمجھ کر بیچ رہا ہے وہ تو پہلے سے آزاد ہے غلام نہیں ہے۔ اور آزاد کو بیچنا صحیح نہیں ہے، لہٰذا میں تیرے اس بیچنے کو قبول نہیں کرتا۔

فار کے تعقیب مع الوصل ہونے پر دوسرا مسئلہ متفرع کرتے ہوئے مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے درزی سے کہا یہ کپڑا دیکھ کیا میرے کرتے کے لئے کافی ہو جائے گا؟ درزی نے دیکھ کر کہا، ہاں۔ پس کپڑے کے مالک نے کہا فاقطعہ (پس اس کو کاٹ دے) درزی نے اس کو کاٹ دیا، کاٹنے کے بعد معلوم ہوا کہ وہ کپڑا کرتے

کے لئے ناکافی ہے تو درزی مالک کے لئے کپڑے کا ضامن ہوگا کیونکہ مالک کے قول فاقطعہ میں فاء تعقیب کے لئے ہے جو اس پر دلالت کرتا ہے کہ کپڑا کاٹنے کا امر کفایت کے بعد ہے یعنی مالک کے کلام کا مطلب یہ ہے ان کفانی قمیصا فاقطعہ اگر کپڑا کرتے کے لئے کافی ہو تو کاٹ ورنہ نہیں، پس جب کپڑا کافی نہیں ہوا تو اس کا کاٹنا مالک کی اجازت کے بغیر ہوگا اور جب درزی کا کپڑے کو کاٹنا مالک کی اجازت کے بغیر ہے تو درزی اس کپڑے کا ضامن ہوگا کیونکہ درزی نے کپڑا کاٹ کر تعدّی کی ہے اور تعدی کرنے والا نقصان کا ضامن ہوتا ہے لہذا درزی بھی کپڑے کا ضامن ہوگا۔ اس کے برخلاف اگر کپڑے کے مالک نے کہا اقطعہ بغیر حرفِ عطف کے یا واؤ کے ساتھ واقطعہ کہا اور درزی نے کاٹ دیا تو درزی کپڑے کا ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ اس صورت میں کاٹنے کا حکم دینا قمیص کے لئے کافی ہونے پر مرتب نہیں ہے بلکہ کپڑا کاٹنے کا حکم دینا مطلق ہے اور جب ایسا ہے تو عموم اجازت کی وجہ سے کپڑے کا کاٹا جانا موجب ضمان نہ ہوگا۔ اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ درزی نے کپڑے کے مالک کو یہ کہہ کر کہ یہ کپڑا تیرے کرتہ کے لئے کافی ہے دھوکا دیا ہے لہذا اس دھوکا دینے کی وجہ سے درزی پر ضمان واجب ہونا چاہئے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ خبر کے ذریعہ دھوکا دینا اگر عقدِ معاوضہ میں نہ ہو تو "وہ" دھوکا دینے والے پر ضمان واجب نہیں کرتا ہے۔ جیسے اگر کسی نے کسی سے کہا کہ یہ راستہ پُر امن ہے پس اس آدمی نے اس راستہ سے سفر کیا اور چوروں نے اس کا سامان لے لیا تو راستہ کو پُر امن بتانے والا سامان کا ضامن نہ ہوگا۔

تیسرا مسئلہ متفرع کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے کہا بعتُ منك هذا الثوب بعشرة فاقطعه (میں نے تیرے ہاتھ یہ کپڑا دس روپیہ میں بیچا تو اس کو کاٹ) اس نے بغیر کچھ کہے اس کو کاٹ دیا تو یہ بیع تام ہو جائے گی کیونکہ اس وقت بائع کے کلام کا مطلب یہ ہوگا کہ اگر تم نے دس روپیہ کے عوض اس کپڑے کو خرید لیا ہے تو کاٹ لو، لہذا جب مشتری نے کپڑا کاٹ لیا تو یہ اس بات کی علامت ہے کہ اس نے عقدِ بیع کو قبول کر کے کاٹا ہے اور جب ایسا ہے تو قبولِ بیع اقتضاءً ثابت ہوگا اور تقدیری عبارت یہ ہوگی " میں نے دس روپیہ کے عوض تیرے ہاتھ یہ کپڑا فروخت کیا ہے لہذا تو اس بیع کو قبول کر اور کپڑے کو کاٹ " بس جب اس نے کپڑا کاٹ دیا ہے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ بیع کو قبول کر کے کاٹا ہے اور جب مشتری کی طرف سے بیع کو قبول کرنا پایا گیا تو بیع تام ہو جائیگی۔

فاء کے تعقیب مع الوصل کے لئے ہونے پر متفرع کرتے ہوئے مصنفؒ نے جو تھا مسئلہ یہ ذکر کیا ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے ان دخلتِ هذه الدار فهذه الدار فانت طالق کہا تو پہلے مکان میں داخل ہونے کے بعد دوسرے مکان میں متصلاً داخل ہونا وقوعِ طلاق کی شرط ہوگی۔ چنانچہ یہ شخص اگر پہلے دوسرے مکان میں داخل ہوا اور پھر پہلے مکان میں داخل ہوا تو تعقیب کے نہ پائے جانے کی وجہ سے طلاق واقع نہ ہوگی۔ اور اگر پہلے مکان میں اولاً داخل ہوا اور دوسرے مکان میں ثانیاً داخل ہوا لیکن ایک مدت کے بعد یعنی تاخیر سے داخل ہوا تو بھی طلاق واقع نہ ہوگی کیونکہ اس صورت میں اگرچہ تعقیب پائی گئی لیکن وصل نہیں پایا گیا اس لئے طلاق واقع نہ ہوگی۔

وَقَدْ يَكُوْنُ الْفَاءُ لِبَيَانِ الْعِلَّةِ مِثَالُهُ إِذَا قَالَ لِعَبْدِهِ أَدِّ إِلَيَّ أَلْفًا فَأَنْتَ حُرٌّ كَانَ الْعَبْدُ حُرًّا فِي الْحَالِ وَإِنْ لَمْ يُؤَدِّ شَيْئًا وَلَوْ قَالَ لِلْحَرْبِيِّ اِنْزِلْ فَأَنْتَ اٰمِنٌ كَانَ اٰمِنًا وَإِنْ لَمْ يَنْزِلْ۔

ترجمہ اور فاء کبھی بیانِ علت کے لئے ہوتا ہے اس کی مثال جب مولیٰ نے اپنے غلام سے کہا "أَدِّ إِلَيَّ أَلْفًا فَأَنْتَ حُرٌّ" تو غلام فی الحال آزاد ہوگا اگرچہ اس نے کچھ ادا نہ کیا ہو۔ اور اگر مسلمان نے حربی سے کہا "اِنْزِلْ فَأَنْتَ اٰمِنٌ" تو حربی مامون ہوگا، اگرچہ وہ نہ اُترے۔

تشریح مصنفؒ فرماتے ہیں کہ فاء کبھی بیانِ علت کے لئے آتا ہے، یعنی اس بات کو بیان کرنے کے لئے آتا ہے کہ اس کے بعد یا اس سے پہلے علت ہے، اور یہ فاء جو بیانِ علت کے لئے آتا ہے حکم پر بھی داخل ہوتا ہے اور علت پر بھی داخل ہوتا ہے۔ کلامِ عرب میں دونوں استعمال موجود ہیں۔ حکم پر داخل ہونے کا استعمال جیسے عرب والے بولتے ہیں "اطعمتهٗ فاشبعتهٗ" اس کا مطلب یہ ہے کہ میں نے اس کو سیر کر دیا ہے اور اس کی علت یہ ہے کہ میں نے اس کو کھلایا ہے۔ دیکھئے اس مثال میں اطعام (کھلانا) علت ہے اور اشباع (سیر کرنا) حکم ہے اور فاء حکم پر داخل ہے۔ اسی طرح وہ کہتے ہیں "سقيتهٗ فارويته" میں نے اس کو پلا کر سیراب کر دیا ہے، یعنی میں نے اس کو سیراب کر دیا ہے اور اس کی علت یہ ہے کہ میں نے اس کو پلایا ہے۔ ملاحظہ فرمائیے یہاں بھی سیراب کرنا حکم ہے اور پلانا علت ہے اور فاء حکم پر داخل ہے۔ اور علت پر داخل ہونے کا استعمال جیسے عرب والے قیدی سے کہتے ہیں "ابشر فقد اتاك الغوث" مبارک ہو تیرے پاس مدد آگئی۔ یہاں غوث اور مدد کا آنا بشارت کی علت ہے اور فاء علت پر داخل ہے۔ یہ خیال رہے کہ فاء کے علت پر داخل ہونے کی شرط یہ ہے کہ اس علت کے لئے دوام ہو یعنی وہ علت ایسی ہو جو حکم کے بعد بھی موجود رہے جیسا کہ حکم سے پہلے موجود تھی اور اگر یہ شرط نہ پائی گئی تو علت پر فاء کا داخل کرنا جائز نہ ہوگا اور علت پر فاء کے داخل ہونے کی یہ شرط اس لئے بیان کی گئی ہے کہ فاء اپنے مدخول کی تعقیب پر دلالت کرتا ہے، یعنی فاء کے مدخول کا اس کے ماقبل سے متراخی اور بعد میں ہونا ضروری ہے اور یہ بات مسلّم ہے کہ علت حکم سے پہلے ہوتی ہے۔ علت کا حکم سے مؤخر ہونا محال ہے، پس جب علت میں دوام ہوگا تو وہ جس طرح حکم سے پہلے موجود ہوگی اسی طرح حکم کے بعد بھی موجود ہوگی اور جب اس صورت میں علت حکم کے بعد بھی موجود ہے تو تعقیب جو فاء کا مدلول ہے وہ حاصل ہوگئی اور جب فاء کا مدلول یعنی تعقیب پائی گئی تو اس صورت میں فاء کا علت پر داخل کرنا بھی صحیح ہوگا۔

صاحب توضیح نے کہا ہے کہ علت پر فاء کا داخل کرنا اس وقت صحیح ہوگا جب علت غائی ہو کیونکہ علت غائیہ کا وجود حکم اور معلول سے مؤخر رہتا ہے اور جب علتِ غائیہ کا وجود معلول سے مؤخر ہوتا ہے تو تعقیب جو فاء کا مدلول ہے متحقق ہو جائے گا۔ اس بات کی مثال کہ فاء بیانِ علت کیلئے ہے یہ ہے کہ اگر مولیٰ نے

اپنے غلام سے کہا اِدِّ الیَّ الفاً فانت حر تو غلام فی الفور آزاد ہو جائے گا اگرچہ اس نے کچھ بھی ادا نہ کیا۔ اس مثال میں فا، علت پر داخل ہے اور مطلب یہ ہے کہ تو ایک ہزار ادا کر کیونکہ تو آزاد ہے۔ حریت چونکہ ایک دائمی چیز ہے اس لئے وہ بقاء کی طرف نظر کرتے ہوئے اداء سے بھی مؤخر ہوگی اور جب حریت اداء سے مؤخر ہے تو اس پر فاء کا داخل کرنا صحیح ہوگا۔ الحاصل حریت علت ہے اور اداء الف معلول اور حکم ہے اور علت کا وجود چونکہ معلول کے وجود سے مقدم ہوتا ہے اس لئے حریت تنجیزاً اداء الف سے پہلے ثابت ہوگی اور اداء سے اس کا کوئی تعلق نہ ہوگا اور کلام میں اس پر بھی کوئی قرینہ نہیں ہے کہ حریت اداء الف پر معلق ہے، لہذا حریت اور آزادی مولیٰ کے کلام سے فارغ ہوتے ہی ثابت ہو جائے گی۔ رہا یہ سوال کہ یہاں فاء کو علت پر کیوں محمول کیا گیا ہے عطف جو اس کے حقیقی معنی ہیں اس پر کیوں محمول نہیں کیا گیا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں عطف متعذر ہے اس طور پر کہ "ادِّ الیَّ الفاً" جملہ انشائیہ ہے اور "انت حر" جملہ خبریہ ہے اور جملہ خبریہ کا جملہ انشائیہ پر عطف ناجائز ہے اور جب عطف ناجائز ہے تو مجازاً یعنی بیانِ علت پر محمول کیا جائے گا۔

بیانِ علت کے لئے فاء کی دوسری مثال یہ ہے کہ اگر مسلمان نے حربی سے کہا تو نیچے اتر کیونکہ تو مامون ہے تو اس صورت میں وہ اترے یا نہ اترے دونوں صورتوں میں مامون ہوگا۔ اور دلیل اس کی یہ ہے کہ یہاں فاء عطف کے لئے نہیں ہو سکتا کیونکہ "انت امن" جملہ خبریہ ہے اور 'انزل' جملہ انشائیہ ہے اور جملہ انشائیہ پر جملہ خبریہ کا عطف ناجائز ہے۔ اور جب انت امن کا انزل پر عطف ناجائز ہے تو ثبوتِ امن، نزول پر مرتب نہیں ہوگا۔ الحاصل جب فاء عطف کے لئے نہیں ہے تو مجازاً بیانِ علت پر محمول ہوگا، اور مطلب یہ ہوگا کہ جب اترنے کی علت ثبوتِ امن موجود ہے تو، تو اتر آ۔ پس وہ اترے، یا نہ اترے امن بہرحال ثابت ہے، ثبوتِ امن کا نزول سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

وَفِي الجَامِعِ مَا اِذَا قَالَ اَمْرُ امْرَأَتِيْ بِيَدِكَ فَطَلِّقْهَا فَطَلَّقَهَا فِي الْمَجْلِسِ طُلِّقَتْ تَطْلِيْقَةً بَائِنَةً وَلَا يَكُوْنُ الثَّانِيْ تَوْكِيْلاً بِطَلَاقٍ غَيْرَ الْاَوَّلِ فَصَارَ كَاَنَّهٗ قَالَ طَلِّقْهَا بِسَبَبِ اَنَّ اَمْرَهَا بِيَدِكَ وَلَوْ قَالَ طَلِّقْهَا فَجَعَلْتُ اَمْرَهَا بِيَدِكَ فَطَلَّقَهَا فِي الْمَجْلِسِ طُلِّقَتْ تَطْلِيْقَةً رَجْعِيَّةً وَلَوْ قَالَ طَلِّقْهَا وَجَعَلْتُ اَمْرَهَا بِيَدِكَ وَطَلَّقَهَا فِي الْمَجْلِسِ طُلِّقَتْ تَطْلِيْقَتَيْنِ وَكَذٰلِكَ لَوْ قَالَ طَلِّقْهَا وَ اَبِنْهَا اَوْ اَبِنْهَا وَطَلِّقْهَا فَطَلَّقَهَا فِي الْمَجْلِسِ وَقَعَتْ تَطْلِيْقَتَانِ۔

ترجمہ اور جامعِ کبیر میں ہے کہ جب شوہر نے (کسی سے) کہا میری بیوی کا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے لہٰذا تو اس کو طلاق دیدے اس نے اس کو اسی مجلس میں طلاق دیدی تو ایک طلاق بائنہ واقع ہو جائے گی اور

ثانی (فطلقها) طلاقِ اول کے علاوہ کسی طلاق کی توکیل نہ ہوگی۔ پس ایسا ہوگیا گویا اس نے یوں کہا تو اس کو اس وجہ سے طلاق دیدے کہ اس کا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے۔ اور اگر کہا تو اس کو طلاق دیدے کیونکہ میں نے اس کا معاملہ تیرے ہاتھ میں دیدیا ہے پس اس نے اسی مجلس میں طلاق دیدی تو ایک طلاق رجعی واقع ہوجائے گی۔ اور اگر کہا تو اس کو طلاق دیدے اور میں نے اس کا معاملہ تیرے ہاتھ میں دیدیا ہے اور اس نے اس کو مجلس ہی میں طلاق دیدی تو دو طلاقیں واقع ہوجائیں گی، اور اسی طرح اگر شوہر نے کہا تو اس کو طلاق دیدے اور اس کو جدا کر یا (یوں کہا) تو اس کو جدا کر اور اس کو طلاق دیدے پس اس کو مجلس میں طلاق دیدی تو دو طلاقیں واقع ہوجائیں گی۔

تشریح سابق میں کہا گیا تھا کہ فاء علت پر بھی داخل ہوتا ہے اور علت کے حکم اور معلول پر بھی داخل ہوتا ہے۔ مثالہ کہہ کر مصنفؒ نے ایسی مثالیں ذکر کی ہیں جن میں فاء علت پر داخل ہے۔ اور (فی الجامع سے ان مثالوں کا ذکر ہے جہاں فاء حکم اور معلول پر داخل ہے۔ چنانچہ فرمایا ہے کہ حضرت امام محمدؒ نے جامع کبیر میں فرمایا ہے کہ اگر شوہر نے کسی آدمی کو طلاق کا وکیل بناتے ہوئے کہا "اَمْرُ امْرَأَتِی بِیَدِكَ فَطَلِّقْهَا" میری بیوی کا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے لہذا تو اس کو طلاق دیدے۔ اس عبارت میں امر امرأتی بیدك چونکہ خبر ہے اور طلقها انشاء ہے اس لئے عطف درست نہیں ہوگا۔ اور جب عطف درست نہیں ہے تو فاء کو بیانِ علت پر محمول کیا جائیگا۔

الحاصل اس مثال میں فاء بیانِ علت کے لئے ہے اور حکم پر داخل ہے کیونکہ امر بالید علت ہے اور طلاق اس کا حکم اور معلول ہے اور مطلب یہ ہے کہ تو میری بیوی کو طلاق دے کیونکہ میں نے تجھ کو اس کا اختیار دیا ہے۔ اس اختیار کے بعد اگر وکیل نے اس کی بیوی کو اسی مجلس میں طلاق دیدی تو اس عورت پر ایک طلاق بائنہ واقع ہوجائے گی۔ مصنفؒ نے فی المجلس کہہ کر اُسی مجلس کی قید اس لئے ذکر کی ہے کہ یہ کلام تفویضِ طلاق کے لئے ہے اور تفویض مجلس پر منحصر ہوتی ہے۔ لہذا وکیل اگر اسی مجلس میں طلاق دیگا تو طلاق واقع ہوگی ورنہ نہیں اور اس صورت میں طلاق بائن اس وجہ سے واقع ہوگی کہ امر بالید کے ذریعہ جو طلاق وکیل کے سپرد کی جاتی ہے وہ طلاق کنائی کہلاتی ہے اور الفاظِ کنایہ سے ایک طلاقِ بائن واقع ہوتی ہے لہذا یہاں بھی عورت پر ایک طلاق بائن واقع ہوگی۔ مصنفؒ کہتے ہیں کہ شوہر کا قول "فطلقها" طلاقِ اول کے علاوہ کسی مستقل طلاق کی توکیل نہیں ہے کہ عورت پر دو طلاقیں واقع ہوں، بلکہ یہ ایسا ہے گویا شوہر نے یوں کہا کہ تو میری بیوی کو طلاق دیدے کیونکہ اس کا معاملۂ طلاق تیرے اختیار میں ہے، پس فطلقها سے وہی طلاق مراد ہوگی جو امر بالید کے ذریعہ وکیل کے سپرد کی گئی ہے۔ ایسا نہیں ہے کہ امر بالید کے ذریعہ ایک طلاق کا وکیل کیا گیا ہو اور فطلقها کے ذریعہ مستقل دوسری طلاق کا وکیل کیا گیا ہو اور جب ایسا ہے تو عورت پر ایک طلاق واقع ہوگی دو طلاقیں واقع نہ ہوں گی۔ ہاں۔ اگر فاء عطف کے لئے ہوتا تو بلاشبہ دو طلاقیں واقع ہوتیں۔ اور اگر شوہر نے کسی سے کہا "طَلِّقْهَا فَجَعَلْتُ اَمْرَهَا بِيَدِكَ" تو اس کو طلاق دیدے کیونکہ میں نے اس کا معاملہ تیرے اختیار میں دیدیا ہے، پس وکیل نے اگر اسی مجلس میں طلاق دیدی تو عورت پر ایک رجعی طلاق واقع ہوگی۔ کیونکہ اس کلام سے صریحی طلاق کی تفویض کی گئی ہے اور صریحی

طلاق سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے لہٰذا اس کلام سے طلاق رجعی واقع ہوگی اور رہا امر بالید یعنی فجعلت امرھا بیدك" تو یہ اس کا بیان ہوگا ۔ اور اگر شوہر نے کسی سے کہا" طلقھا وجعلت امرھا بیدك" اور وکیل نے اسی مجلس میں طلاق دیدی تو عورت پر دو طلاقیں واقع ہوں گی اور دونوں بائنہ ہوں گی ۔ دو تو اس لئے واقع ہوں گی کہ واؤ بیان علت کا احتمال نہیں رکھتا ہے اور عطف پر محمول کرنے کے لئے اگر چہ یہ دشواری ہے کہ طلقھا جملہ انشائیہ اور جعلت امرھا بیدک " جملہ خبریہ ہے اور خبریہ کا انشائیہ پر عطف نا جائز ہے ۔ لیکن عاقل بالغ کے کلام کو لغو ہونے سے بچانے کے لئے اس کے سوا چارہ بھی نہیں ہے اس لئے یہاں مجبوراً واؤ کو عطف پر محمول کیا جائے گا ، اور یہ بات آپ کو معلوم ہے کہ عطف مغایرت کا تقاضہ کرتا ہے لہٰذا طلقھا کے ذریعہ ایک طلاق کی توکیل ہوگی ، اور جعلت امرھا بیدک کے ذریعہ دوسری طلاق کی توکیل ہوگی اس کے بعد وکیل جب طلقتھا کہہ کر اس عورت کو طلاق دیگا تو دونوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی ۔ پہلی طلاق چونکہ صریح لفظ سے دی گئی ہے اس لئے رجعی ہوگی اور دوسری طلاق امر بالید یعنی لفظ کنائی سے دی گئی ہے اس لئے بائنہ ہوگی اور بائنہ کے ساتھ طلاق رجعی بھی بائنہ ہو جاتی ہے لہٰذا دونوں طلاقیں بائنہ ہوں گی ۔ اور بائنہ کے ساتھ رجعی اس لئے بائنہ ہو جاتی ہے کہ طلاق رجعی کا تقاضہ یہ ہے کہ شوہر کے لئے رجعت جائز ہو اور بائن کا تقاضہ یہ ہے کہ رجعت نا جائز ہو اور جواز و عدم جواز کے درمیان تعارض کی صورت میں عدم جواز راجح ہوتا ہے لہٰذا یہاں رجعت کا عدم جواز راجح ہوگا اور جب رجعت کا عدم جواز راجح ہے تو طلاق رجعی بھی بائن ہی شمار ہوگی ۔ اسی طرح اگر شوہر نے کسی سے کہا" طلقھا وابنھا " تو اس کو طلاق دیدے یا اس کو جدا کر ، یا یوں کہا " ابنھا وطلقھا " اس کو جدا کر اور اس کو طلاق دے ، پس وکیل نے اسی مجلس میں اسکو طلاق دیدی تو ان دونوں صورتوں میں اس پر دو بائن طلاق واقع ہو جائیں گی ۔ کیونکہ واو عاطفہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ شوہر نے وکیل کو دو طلاقوں کا اختیار دیا ہے ایک کا لفظ طلقھا کے ذریعہ ، دوسری کا ابنھا کے ذریعہ ۔ پس جب وکیل نے عورت کو طلاق دی تو وہ دونوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی جن کا شوہر نے وکیل کو اختیار دیا ہے اور لفظ اَبِنھا سے طلاق بائن واقع ہوتی ہے اور ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ طلاق بائن کے ساتھ طلاق رجعی بھی بائنہ ہو جاتی ہے لہٰذا یہ دونوں طلاقیں بائنہ ہوں گی ۔

یہ ذہن میں رکھئے کہ اس آخری مسئلہ میں فی المجلس کی قید اتفاقی ہے یا کاتب کا سہو ہے ۔ کیونکہ طلقھا وابنھا توکیل ہے اور توکیل مجلس پر منحصر نہیں ہوتی ، پس جب توکیل مجلس پر منحصر نہیں ہوتی تو وکیل کو جس طرح مجلس میں طلاق دینے کا اختیار ہوگا اسی طرح مجلس کے ختم ہونے کے بعد بھی طلاق دینے کا اختیار ہوگا ۔ اس کے برخلاف وہ مسائل جن میں امر بالید کے ذریعہ اختیار دیا گیا ہے وہاں تملیک طلاق اور تفویض طلاق ہے اور تملیکات مجلس پر منحصر ہوتی ہیں لہٰذا ان مسائل میں وکیل کو صرف مجلس میں طلاق دینے کا اختیار ہوگا مجلس کے بعد یہ اختیار حاصل نہ ہوگا ۔

وَعَلیٰ هٰذَا قَالَ اَصْحَابُنَا اِذَا اُعْتِقَتِ الْاَمَةُ الْمَنْكُوْحَةُ ثَبَتَ لَهَا الْخِيَارُ سَوَاءٌ كَانَ زَوْجُهَا عَبْدًا اَوْحُرًّا لِاَنَّ قَوْلَهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِبَرِيْرَةَ حِيْنَ اُعْتِقَتْ مَلَكْتِ بُضْعَكِ فَاخْتَارِيْ اَثْبَتَ الْخِيَارَ لَهَا بِسَبَبِ مِلْكِهَا بُضْعَهَا بِالْعِتْقِ وَهٰذَا الْمَعْنٰى لَا يَتَفَاوَتُ بَيْنَ كَوْنِ الزَّوْجِ عَبْدًا اَوْحُرًّا۔

ترجمہ اسی پر ہمارے علماء نے کہا ہے کہ جب منکوحہ باندی آزاد کردی گئی تو اس کے لئے خیار ثابت ہوگا خواہ اس کا شوہر غلام ہو خواہ آزاد ہو، کیونکہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت بریرہ رضی اللہ عنہا سے اس وقت فرمایا تھا جس وقت وہ آزاد کردی گئی "ملکتِ بضعک فاختاری" آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بریرہؓ کے کے لئے خیار ثابت کیا ہے اس سبب سے کہ وہ آزاد ہونے کی وجہ سے اپنے بضعہ کی مالک ہوگئیں ہیں اور یہ معنی زوج کے غلام یا آزاد ہونے کے درمیان کوئی فرق نہیں کرتا ہے۔

تشریح صاحب کتاب فرماتے ہیں کہ اس اصول پر کہ فاء کبھی حکم اور معلول پر داخل ہوتا ہے ہمارے علماء نے کہا ہے کہ جب منکوحہ باندی آزاد کردی جائے تو اس کے لئے خیارِ عتق ثابت ہوگا، یعنی منکوحہ باندی کو نکاح کو فسخ کرنے اور باقی رکھنے کے درمیان اختیار ہوگا اس کا شوہر غلام ہو یا آزاد ہو اور اس کی دلیل یہ ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت بریرہ سے ان کے آزاد ہونے کے بعد فرمایا تھا "ملکتِ بضعکِ فاختاری" تو اپنے بضعہ کی مالک ہوگئی لہٰذا تجھ کو فسخ نکاح کا اختیار ہے۔ اس حدیث میں صاحب شریعت صلی اللہ علیہ وسلم نے بریرہؓ کے لئے خیار اس لئے ثابت کیا ہے کہ وہ اپنے بضعہ کی مالک ہوگئی ہے، حدیث میں ثبوتِ خیار لبریرہ حکم اور معلول ہے اور عتق کی وجہ سے بضعہ کا مالک ہونا علت ہے اور فاء حکم پر داخل ہے لہٰذا حکم یعنی ثبوتِ خیار، علت یعنی ثبوتِ ملک بضعہ پر مرتب ہوگا اور مطلب یہ ہوگا کہ منکوحہ باندی کے لئے جوں ہی ملکِ بضعہ ثابت ہوگا خیارِ عتق ثابت ہوجائے گا، خواہ اس کا شوہر غلام ہو خواہ آزاد ہو، اسی کو مصنفؒ نے یوں کہا ہے کہ یہ معنی یعنی منکوحہ باندی کے لئے ثبوتِ ملکِ بضعہ زوج کے غلام اور حر ہونے کے درمیان کوئی فرق نہیں کرتا ہے یعنی زوج غلام ہو یا آزاد ہو دونوں صورتوں میں یہی حکم ہوگا کہ منکوحہ باندی کے لئے ثبوتِ ملکِ بضعہ کے بعد خیار ثابت ہوجائیگا۔ حضرت امام شافعیؒ اس مسئلہ میں علماء احناف کے مخالف ہیں چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ شوہر اگر غلام ہے تو منکوحہ باندی کو آزاد ہونے کے بعد خیارِ عتق حاصل ہوگا اور اگر شوہر آزاد ہے تو اس کو خیارِ عتق حاصل نہ ہوگا۔

وَيَتَفَرَّعُ مِنْهُ مَسْأَلَةُ اِعْتِبَارِ الطَّلَاقِ بِالنِّسَاءِ فَاِنَّ بُضْعَ الْاَمَةِ الْمَنْكُوْحَةِ مِلْكُ الزَّوْجِ وَلَمْ يَزَلْ عَنْ مِلْكِهِ بِعِتْقِهَا فَدَعَتِ الضَّرُوْرَةُ اِلَى الْقَوْلِ بِازْدِيَادِ

الْمِلْكِ بِعِتْقِهَا حَتّٰى يَثْبُتَ لَهُ الْمِلْكُ فِي الزِّيَادَةِ وَيَكُوْنَ ذٰلِكَ سَبَبًا لِثُبُوْتِ الْخِيَارِ لَهَا وَ ازْدِيَادُ مِلْكِ الْبُضْعِ بِعِتْقِهَا مَعْنٰى مَسْأَلَةِ اِعْتِبَارِ الطَّلَاقِ بِالنِّسَاءِ فَيُدَارُ حُكْمُ مَالِكِيَّةِ الثَّلَاثِ عَلٰى عِتْقِ الزَّوْجَةِ دُوْنَ عِتْقِ الزَّوْجِ كَمَا هُوَ مَذْهَبُ الشَّافِعِيِّ۔

ترجمہ اور فاء جو حدیث میں مذکور ہے اس سے طلاق بالنساء کے اعتبار کا مسئلہ متفرع ہوگا اس لئے کہ منکوحہ باندی کا بضعہ شوہر کا مملوک ہے اور اس کے آزاد ہونے سے شوہر کی ملک زائل نہیں ہوئی، پس اس کے آزاد ہونے سے ملک بڑھ جانے کے قائل ہونے کی ضرورت داعی ہوئی یہاں تک کہ شوہر کے لئے زیادتی میں ملک ثابت ہوگی اور یہ ملک کا زیادہ ہونا باندی کے لئے ثبوتِ خیار کا سبب ہوگا اور اس کے آزاد ہونے سے ملکِ بضعہ کا زیادہ ہونا طلاق بالنساء کے اعتبار کے مسئلہ کے معنی ہیں پس مالکیتِ ثلاث کا حکم زوجہ کے عتق پر دائر کیا جائیگا نہ کہ زوج کے عتق پر جیساکہ وہ امام شافعیؒ کا مذہب ہے۔

تشریح حدیث ملکتِ بضعک فاختاری میں جو فاء بیانِ علت کے لئے مذکور ہے، صاحب اصول الشاشی نے احناف کے مذہب کے مطابق اس سے یہ مسئلہ متفرع کیا ہے کہ طلاق کی تعداد میں عورتوں کی حریت اور عبدیت کا اعتبار ہے مردوں کی حریت اور عبدیت کا اعتبار نہیں ہے اس سے پہلے یہ ذہن نشین فرمالیں کہ طلاق رقیت کی وجہ سے ناقص اور تعداد میں کم ہوجاتی ہے چنانچہ حریت کے ساتھ شوہر تین طلاقوں کا مالک ہوگا اور رقیت کے ساتھ دو کا مالک ہوگا اس میں سب کا اتفاق ہے، لیکن اس میں اختلاف ہے کہ اس سلسلہ میں مردوں کے حال کا اعتبار ہے عورتوں کے حال کا اعتبار نہیں ہے، چنانچہ احناف کے نزدیک عورتوں کا حال معتبر ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک مردوں کا حال معتبر ہے۔ یعنی احناف کا مذہب یہ ہے کہ عورت اگر باندی ہے تو شوہر دو طلاقوں کا مالک ہوگا اور اگر عورت آزاد ہے تو شوہر تین طلاقوں کا مالک ہوگا شوہر خواہ آزاد ہو یا غلام ہو۔ اور امام شافعیؒ کا مذہب یہ ہے کہ مرد اگر آزاد ہے تو وہ تین طلاقوں کا مالک ہوگا اور اگر غلام ہے تو دو غلاموں کا مالک ہوگا اس کی بیوی آزاد ہو یا باندی ہو۔ ثمرۂ اختلاف اس صورت میں ظاہر ہوگا کہ آزاد مرد کی بیوی اگر باندی ہو تو احناف کے نزدیک شوہر دو طلاقوں کا مالک ہوگا اور شوافع کے نزدیک تین طلاقوں کا مالک ہوگا۔ اور اگر شوہر غلام اور بیوی آزاد ہو تو احناف کے نزدیک شوہر تین طلاقوں کا مالک ہوگا اور شوافع کے نزدیک دو طلاقوں کا مالک ہوگا۔

صاحب اصول الشاشی فرماتے ہیں کہ ہمارا مذہب مذکورہ حدیث پر متفرع ہے اس طور پر کہ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ منکوحہ باندی کا بضعہ شوہر کی ملک ہے، یعنی شوہر اپنی منکوحہ باندی کے بضعہ کا مالک ہے اور مولیٰ کے آزاد کرنے سے وہ ملک ختم بھی نہیں ہوئی اس لئے کہ اگر مولیٰ کے آزاد کرنے سے شوہر کی ملک ختم ہوجاتی ہے تو جس صورت میں زوجہ معتقہ عدمِ فسخِ نکاح کو اختیار کرتی اُس صورت میں

شوہر تجدید نکاح کا محتاج ہوتا حالانکہ اس صورت میں شوہر کسی کے نزدیک بھی تجدید نکاح کا محتاج نہیں ہے۔
پس زوجہ معتقہ کے عدم فسخ نکاح کو اختیار کرنے کی صورت میں شوہر کو تجدید نکاح کی ضرورت نہ ہونا اس بات کی علامت ہے کہ منکوحہ باندی کے آزاد ہونے کے باوجود اس کے بضعہ سے شوہر کی ملک زائل نہیں ہوئی ہے۔
لیکن اب سوال ہوگا کہ جب منکوحہ باندی کے آزاد ہونے سے پہلے بھی شوہر اس کے بضعہ کا مالک تھا اور آزاد ہونے کے بعد بھی مالک ہے تو آزاد ہونے کے بعد باندی کے لئے خیارِ عتق کیوں ثابت ہوا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ باندی کے آزاد ہونے سے باندی کے بضعہ میں شوہر کے لئے ملک زیادہ ہوگئی ہے یعنی آزاد ہونے سے پہلے اس کے بضعہ میں شوہر کی ملک کمزور تھی اور آزاد ہونے کے بعد قوی ہوگئی اور باندی کے بضعہ میں بلا بدل ملک کے زیادہ ہونے سے چونکہ اس کو ضرر ہوگا اس لئے اس ضرر کو دور کرنے کے لئے معتقہ منکوحہ کو خیارِ عتق دیا گیا ہے۔ الحاصل زوجہ معتقہ کے لئے خیارِ عتق کے ثبوت کا ازدیادِ ملک ہی سبب ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ ملک جس قدر قوی ہوگی اس کا مزیل (زائل کرنے والا) بھی اسی قدر قوی ہوگا، اور نکاح سے جو ملک ثابت ہوتی ہے اس کا مزیل طلاق ہے اور جب ایسا ہے تو باندی ہونے کی حالت میں اگر دو طلاقوں سے وہ ملک زائل ہوسکتی تھی تو آزاد ہونے کے بعد چونکہ ملک میں اضافہ ہوگیا ہے اس لئے اب دو طلاقوں سے زائل نہ ہوگی بلکہ تین طلاقوں سے زائل ہوگی۔ ملاحظہ فرمایئے جب باندی کے آزاد ہونے سے باندی کے بضعہ کی ملک میں اضافہ ہوتا ہے تو باندی ہی کے آزاد ہونے سے اس کے مزیل یعنی طلاقوں میں بھی اضافہ ہوگا۔ شوہر کے آزاد ہونے سے نہ ملکِ بضعہ میں اضافہ ہوتا ہے اور نہ ہی مزیل یعنی طلاقوں میں اضافہ ہوگا اور جب ایسا ہے تو تعدادِ طلاق میں عورتوں کا اعتبار ہوا نہ کہ مردوں کا لہٰذا تین طلاقوں کا مالک ہونا عورتوں کی آزادی پر مبنی ہوگا نہ کہ مردوں کی آزادی پر جیسا کہ امام شافعیؒ اس کے قائل ہیں۔ الحاصل مذکورہ حدیث سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ تعدادِ طلاق میں عورتوں کی آزادی اور غیر آزادی کا اعتبار کیا جائیگا مردوں کی آزادی اور غیر آزادی کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

(فوائد) حضرت امام شافعیؒ اپنے مذہب پر حدیث اَلطَّلَاقُ بِالرِّجَالِ وَالْعِدَّةُ بِالنِّسَاءِ سے استدلال کرتے ہیں۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے طلاق کو عدت کے مقابلہ میں اس طور پر ذکر کیا ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک علیحدہ جنس کے ساتھ خاص ہے، یعنی طلاق مردوں کے ساتھ خاص ہے اور عدت عورتوں کے ساتھ خاص ہے، پھر عدت کی مقدار میں عورتوں کا اعتبار کیا ہے اگر آزاد ہے تو اس کی عدت بقول امام شافعیؒ تین طہر ہوں گے اور اگر باندی ہے تو دو طہر ہوں گے۔ اور بقول احناف اگر آزاد ہے تو تین حیض عدت ہوگی اور اگر باندی ہے تو دو حیض عدت ہوگی۔ پس جب عدت کی مقدار میں عورتوں کا اعتبار کیا ہے تو مقابلہ کا تقاضہ یہ ہے کہ طلاق کی مقدار میں مردوں کا اعتبار ہو۔ یعنی مرد اگر آزاد ہو تو دو تین طلاقوں کا مالک ہو اور اگر غلام ہو تو دو طلاقوں کا مالک ہو۔ الحاصل اس حدیث سے یہ بات ثابت ہوگئی ہے کہ طلاق کی مقدار میں مردوں کی آزادی اور غیر آزادی معتبر ہوگی نہ کہ عورتوں کی۔ احناف کی طرف سے اس حدیث

کا جواب یہ ہے کہ حضرات صحابہؓ جب اس مسئلہ میں گفتگو فرماتے تھے تو قیاس سے استدلال کرتے تھے اور باوجود اس کے کہ اس حدیث کے راوی زید بن ثابت ہیں اس حدیث سے استدلال نہیں کرتے تھے پس صحابہ کا اس حدیث سے استدلال کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ حدیث غیر ثابت ہے یا منسوخ ہے اور اگر بالفرض یہ حدیث ثابت بھی ہو تو ہم جواب دیں گے کہ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ ایقاع الطلاق بالرجال یعنی طلاق واقع کرنا مردوں کا حق ہے اور عدت گذارنا عورتوں کا حق ہے۔ یعنی حدیث میں مرد اور عورت کا حق ذکر کیا گیا ہے، طلاق اور عدت کی مقدار میں کلام نہیں کیا گیا ہے۔ اور پھر جہاں تک حدیث سے استدلال کا تعلق ہے سو حدیث ہمارے پاس بھی موجود ہے۔ ارشاد ہے طلاقُ الأمَةِ ثنتان وعدّتها حيضتانِ یعنی جنس امۃ کی طلاقیں دو ہیں اور اگر وہ عدت گذارے تو دو حیض ہیں۔ جمیل احمد عفرلہ ولوالدیہ

فَصْلٌ ثُمَّ لِلتَّرَاخِيْ لٰكِنَّهٗ عِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ يُفِيْدُ التَّرَاخِيَ فِي اللَّفْظِ وَالْحُكْمِ وَعِنْدَهُمَا يُفِيْدُ التَّرَاخِيَ فِي الْحُكْمِ وَبَيَانُهٗ فِيْمَا اِذَا قَالَ لِغَيْرِ الْمَدْخُوْلِ بِهَا اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ فَعِنْدَهٗ يَتَعَلَّقُ الْاُوْلٰى بِالدُّخُوْلِ وَتَقَعُ الثَّانِيَةُ فِي الْحَالِ وَلَغَتِ الثَّالِثَةُ وَعِنْدَهُمَا يَتَعَلَّقُ الْكُلُّ بِالدُّخُوْلِ ثُمَّ عِنْدَ الدُّخُوْلِ يَظْهَرُ التَّرْتِيْبُ فَلَا يَقَعُ اِلَّا وَاحِدَةٌ۔

ترجمہ فصل، لفظ ثُمَّ تراخی کے لئے ہے لیکن امام صاحب کے نزدیک تکلم اور حکم دونوں میں تراخی کا فائدہ دیتا ہے اور صاحبین کے نزدیک حکم میں تراخی کا فائدہ دیتا ہے اور اس اختلاف کا بیان اس صورت میں ہے کہ جب شوہر نے غیر مدخول بہا بیوی سے کہا "إن دخلتِ الدارَ فانتِ طالقٌ ثمّ طالقٌ ثمّ طالقٌ" پس امام صاحب کے نزدیک پہلی طلاق دخول پر معلق ہوگی اور دوسری طلاق فی الحال واقع ہو جائے گی اور تیسری لغو ہو جائے گی، اور صاحبین کے نزدیک تینوں طلاقیں دخول پر معلق ہوں گی پھر دخول کے وقت ترتیب ظاہر ہوگی لہذا ایک ہی واقع ہوگی۔

تشریح حروف عاطفہ میں سے تیسرا حرف عطف ثم ہے، ثم تراخی کے لئے آتا ہے یعنی معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان اس فعل میں مہلت اور فصل ہوتا ہے جو فعل ان دونوں کے ساتھ متعلق ہوتا ہے۔ چنانچہ جاءنی زید ثم عمرو کا مطلب یہ ہے کہ عمرو کی آمد زید کی آمد سے کچھ بعد میں ہوئی ہے اور ضربت زیدا ثم عمروا کا مطلب یہ ہے کہ عمرو کا مارا جانا زید کے مارے جانے کے کچھ بعد میں ہوا ہے۔ الحاصل اس پر تو سب کا اتفاق ہے کہ ثم تراخی اور فصل بیان کرنے کے لئے آتا ہے لیکن اس میں اختلاف ہے کہ تکلم اور حکم دونوں میں تراخی کا فائدہ دیتا ہے یا صرف حکم میں۔ چنانچہ حضرت امام اعظمؒ فرماتے ہیں کہ لفظ ثم تکلم

اور حکم دونوں میں مفید تراخی ہے اور حضرات صاحبین صرف حکم میں تراخی کے قائل ہیں تکلم میں نہیں۔ حضرت امام اعظمؒ کی دلیل یہ ہے کہ لفظ ثم تراخی کے لئے وضع کیا گیا ہے اور ہر چیز میں اس کا کمال اصل ہے اور تراخی میں کمال یہ ہے کہ تکلم اور حکم دونوں میں تراخی ہو اس لئے کہ اگر صرف حکم میں تراخی ہو اور تکلم میں تراخی نہ ہو جیسا کہ صاحبین کہتے ہیں تو اس صورت میں من وجہٍ تراخی موجود ہوگی اور من وجہٍ موجود نہ ہوگی۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ اگر حکم کے ساتھ تکلم میں بھی تراخی مان لی جائے تو عطف کے معنی کی رعایت نہیں ہو سکیگی۔ کیونکہ انفصال کے ساتھ عطف صحیح نہیں ہوتا ہے اور انفصال کے ساتھ عطف اس لئے صحیح نہیں ہوتا کہ کلام حقیقۃً بھی متصل ہے اور حساً بھی لہٰذا انفصال کے کوئی معنی نہیں ہیں اور جب ایسا ہے تو حکم میں اگرچہ انفصال اور تراخی ہوگی لیکن تکلم میں انفصال اور تراخی نہ ہوگی، امام صاحبؒ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ عطف کی صحت صورۃً اتصال پر مبنی ہے اور یہ موجود ہے لہٰذا تکلم میں اتصال ماننے کی کوئی ضرورت نہیں ہے بلکہ حکم کی طرح تکلم میں بھی تراخی اور انفصال کا پایا جانا ضروری ہے۔ حضرت امام اعظمؒ اور صاحبینؒ کے درمیان اختلاف کا ثمرہ ظاہر کرنے کے لئے فاضل مصنفؒ نے چند مسائل ذکر کئے ہیں ان میں سے ایک یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنی غیر مدخول بہا بیوی سے "ان دخلتِ الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق" کہا تو امام صاحبؒ کے نزدیک پہلی طلاق دخولِ دار پر معلق ہوگی اور دوسری فی الحال واقع ہو جائے گی اور تیسری لغو ہو جائے گی۔ کیونکہ پہلی طلاق بغیر عطف کے دخولِ دار کی شرط کے ساتھ متصل ہے لہٰذا بغیر دخولِ دار کے فی الحال یہ طلاق واقع نہ ہوگی۔ اور دوسری اور تیسری کو چونکہ لفظ ثم سے ذکر کیا گیا ہے تو یہ ایسا ہو گیا گویا کہ ان دخلتِ الدار فانتِ طالق کہکر شوہر نے سکوت کیا پھر از سر نو ان کا تکلم کیا اور جب ایسا ہے تو یہ دونوں شرط کے ساتھ متعلق نہ ہوں گی اور جب ان دونوں کا شرط کے ساتھ تعلق نہیں ہے تو چونکہ محل موجود ہے یعنی عورت محلِ طلاق ہے تو دوسری فی الحال واقع ہو جائے گی اور غیر مدخول بہا عورت چونکہ ایک طلاق سے بائنہ ہو جاتی ہے اور اس پر عدت بھی واجب نہیں ہوتی اس لئے دوسری طلاق سے طلاق واقع ہوتے ہی یہ عورت محلِ طلاق نہیں رہے گی اور جب یہ عورت محلِ طلاق نہیں رہی تو محل کے نہ پائے جانے کی وجہ سے تیسری طلاق لغو اور بیکار ہو جائے گی۔ صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ تینوں طلاقیں دخولِ دار پر معلق ہو جائیں گی پھر دخولِ دار کے بعد تینوں طلاقیں تراخی پر عمل کرتے ہوئے ترتیب کے ساتھ واقع ہوں گی اور ان میں سے صرف پہلی واقع ہوگی، دوسری اور تیسری واقع نہ ہوں گی۔ اور وجہ اس کی یہ ہے کہ صاحبین کے نزدیک تکلم میں وصل متحقق ہے اور عبارت میں بھی کوئی فصل نہیں ہے لہٰذا تینوں طلاقیں شرط پر معلق ہوں گی، لیکن دخولِ دار کے بعد جب واقع ہوں گی تو ترتیب کے ساتھ واقع ہوں گی یعنی پہلی پہلے، دوسری دوسرے نمبر پر اور تیسری تیسرے نمبر پر۔ پس مذکورہ مسئلہ میں عورت چونکہ غیر مدخول بہا ہے اور غیر مدخول بہا ایک طلاق سے بائنہ ہو جاتی ہے اور اس پر عدت بھی واجب نہیں ہوتی اس لئے وہ پہلی طلاق سے بائنہ ہو جائے گی اور محلِ طلاق نہیں رہے گی لہٰذا محلِ طلاق نہ رہنے کی وجہ سے دوسری اور تیسری واقع نہ ہوگی۔ غور فرمائیے تینوں

بزرگوں کے نزدیک طلاق تو ایک ہی واقع ہوئی لیکن حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک دوسری واقع ہوئی اور صاحبینؒ کے نزدیک پہلی واقع ہوئی، یعنی حکم میں تو تینوں کا اتفاق ہے لیکن حکم کی تخریج میں اختلاف ہے۔

وَلَوْ قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَعِنْدَ اَبِیْ حَنِیْفَةَ وَقَعَتِ الْاُوْلٰی فِی الْحَالِ وَلَغَتِ الثَّانِیَةُ وَالثَّالِثَةُ وَعِنْدَ هُمَا یَقَعُ الْوَاحِدَةُ عِنْدَ الدُّخُوْلِ لِمَا ذَکَرْنَا۔

ترجمہ اور اگر شوہر نے کہا "انتِ طالقٌ ثمّ طالق ثمّ طالق إن دخلت الدار" تو امام صاحبؒ کے نزدیک فی الحال پہلی طلاق واقع ہوگی۔ اور دوسری اور تیسری لغو ہوجائے گی اور صاحبینؒ کے نزدیک دخولِ دار کے وقت ایک واقع ہوگی دلیل وہ ہی ہے جو ہم نے ذکر کی ہے۔

تشریح دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر شوہر نے شرط کو مؤخر کر کے یوں کہا "انتِ طالق ثمّ طالق ثمّ طالق إن دخلتِ الدار" تو امام صاحبؒ اور صاحبینؒ ہر دو فریق کے نزدیک ایک ہی طلاق واقع ہوگی لیکن امام صاحب کے نزدیک پہلی طلاق فی الحال یعنی بغیر دخولِ دار کے واقع ہوجائے گی اور دوسری اور تیسری لغو ہوجائے گی کیونکہ امام صاحب کے نزدیک لفظِ ثمّ تراخی فی التکلم پر بھی دلالت کرتا ہے لہٰذا یہ کلام ایسا ہوگا گویا شوہر نے انتِ طالق کہہ کر سکوت اختیار کرلیا ہے اور پھر ثانیہ کا تکلم کیا ہے اور پھر سکوت کے بعد ثالثہ کا تکلم کیا ہے اور جب ایسا ہے تو پہلی طلاق دخولِ دار پر معلق نہ ہوگی اور جب پہلی طلاق دخولِ دار پر معلق نہیں ہے تو وہ فوراً واقع ہوجائے گی۔ اور عورت چونکہ غیر مدخول بہا ہے لہٰذا وہ اس ایک طلاق سے بائنہ ہوجائے گی اور اس پر عدت بھی واجب نہ ہوگی اور جب وہ ایک طلاق سے بائنہ ہوگئی اور اس پر عدت واجب نہیں ہے تو محلِ طلاق نہ رہنے کی وجہ سے دوسری اور تیسری طلاق لغو ہوجائے گی۔ صاحبینؒ کے نزدیک بھی اس پر پہلی ہی طلاق واقع ہوگی لیکن دخولِ دار کے بعد واقع ہوگی، کیونکہ صاحبین کے نزدیک لفظ ثمّ تراخی فی التکلم پر دلالت نہیں کرتا ہے لہٰذا تینوں طلاقیں دخولِ دار کی شرط پر معلق ہوں گی اور دخولِ دار کے بعد ترتیب کے ساتھ واقع ہوں گی۔ پس جب پہلی طلاق واقع ہوگی تو اس کے بعد وہ محلِ طلاق نہیں رہے گی اور جب محلِ طلاق نہیں رہی تو دوسری اور تیسری لغو ہوجائے گی۔

وَاِنْ کَانَتِ الْمَرْاَةُ مَدْخُوْلًا بِهَا فَاِنْ قَدَّمَ الشَّرْطَ تَعَلَّقَتِ الْاُوْلٰی بِالدُّخُوْلِ وَیَقَعُ ثِنْتَانِ فِی الْحَالِ عِنْدَ اَبِیْ حَنِیْفَةَ وَاِنْ اَخَّرَ الشَّرْطَ وَقَعَ ثِنْتَانِ فِی الْحَالِ وَتَعَلَّقَتِ الثَّالِثَةُ بِالدُّخُوْلِ وَعِنْدَ هُمَا یَتَعَلَّقُ الْکُلُّ بِالدُّخُوْلِ فِی الْفَصْلَیْنِ۔

ترجمہ اور اگر عورت مدخول بہا ہو پس اگر شوہر نے شرط کو مقدم کیا تو امام صاحب کے نزدیک پہلی دخول پر

معلق ہوگی اور بعد الی دو فی الحال واقع ہو جائیں گی۔ اور اگر شرط کو مؤخر کیا تو دو فی الحال واقع ہو جائیں گی اور تیسری دخول پر معلق ہو جائے گی اور صاحبین کے نزدیک دونوں صورتوں میں تینوں طلاقیں دخول پر معلق ہوں گی۔

تشریح تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر عورت مدخول بہا ہو اور شوہر نے شرط کو مقدم کر کے یوں کہا ہو "ان دخلتِ الدار فانتِ طالق ثمّ طالق ثمّ طالق" تو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک پہلی طلاق تو دخولِ دار پر معلق ہوگی لیکن بعد والی دو فی الحال واقع ہو جائیں گی، کیونکہ لفظ ثم کی وجہ سے دوسری اور تیسری طلاق شرط سے منفصل ہے، لہٰذا یہ دونوں دخولِ دار کی شرط پر معلق نہ ہوں گی۔ اور جب یہ دونوں شرط پر معلق نہیں ہیں تو دونوں واقع ہو جائیں گی۔ کیونکہ دوسری کے واقع ہونے کے بعد عدت کے موجود ہونے کی وجہ سے محل باقی ہے اور جب محل باقی ہے تو تیسری بھی واقع ہو جائے گی بلکہ اگر عدت کے اندر اندر دخولِ دار پایا گیا تو پہلی بھی واقع ہو جائے گی۔ ۔ چوتھا مسئلہ یہ ہے کہ اگر شرط کو مؤخر کر کے یوں کہا "انتِ طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلتِ الدار" تو پہلی اور دوسری تو فی الحال واقع ہو جائیں گی اور تیسری دخولِ دار پر معلق ہوگی کیونکہ لفظ ثم کی وجہ سے ایسا ہو گیا گویا اس نے انتِ طالق کہہ کر سکوت کیا اور پھر ثم طالق کہہ کر سکوت کیا اور پھر از سر نو کلام کیا۔ اور جب ایسا ہے تو پہلی طلاق تکلم کرتے ہی واقع ہو جائے گی اور دوسری طلاق تھوڑی دیر کے بعد واقع ہو جائیگی اور تیسری دخولِ دار پر معلق ہو جائے گی۔ پس دخولِ دار اگر عدت کے زمانہ میں پایا گیا تو تیسری بھی واقع ہو جائیگی اور اگر عدت کے بعد پایا گیا تو محلِ طلاق باقی نہ رہنے کی وجہ سے تیسری واقع نہ ہوگی۔ اور صاحبین کے نزدیک لفظ ثم چونکہ تراخی اور فصل پر دلالت نہیں کرتا ہے بلکہ وصل پر دلالت کرتا ہے اس لئے تینوں طلاقیں دخولِ دار پر معلق ہوں گی شرط خواہ مقدم ہو خواہ مؤخر ہو اور پھر دخولِ دار کے بعد علی الترتیب تینوں واقع ہو جائیں گی۔

فَصْلٌ بَلْ لِتَدَارُكِ الْغَلَطِ بِإِقَامَةِ الثَّانِيْ مَقَامَ الْأَوَّلِ فَإِذَا قَالَ لِغَيْرِ الْمَدْخُوْلِ بِهَا اَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً لَا بَلْ ثِنْتَيْنِ وَقَعَتْ وَاحِدَةٌ لِاَنَّ قَوْلَهٗ لَا بَلْ ثِنْتَيْنِ رُجُوْعٌ عَنِ الْاَوَّلِ بِإِقَامَةِ الثَّانِيْ مَقَامَ الْاَوَّلِ وَلَمْ يَصِحَّ رُجُوْعُهٗ فَيَقَعُ الْاَوَّلُ فَلَا يَبْقَى الْمَحَلُّ عِنْدَ قَوْلِهٖ ثِنْتَيْنِ وَلَوْ كَانَتْ مَدْخُوْلًا بِهَا يَقَعُ الثَّلٰثُ۔

ترجمہ لفظِ بَلْ غلطی کی تلافی کے لئے آتا ہے ثانی کو اول کے قائم مقام بنا کر پس جب شوہر غیر مدخول بہا سے انتِ طالق واحدۃ لا بل ثنتین کہے گا تو ایک واقع ہوگی اس لئے کہ اس کا قول لا بل ثنتین اول سے رجوع ہے ثانی کو اول کے قائم مقام بنا کر اور اس کا رجوع صحیح نہیں ہے لہٰذا اول واقع ہوگی۔ اور اس کے قول ثنتین کے وقت محل باقی نہیں رہے گا، اور اگر عورت مدخول بہا ہو تو تینوں واقع ہو جائیں گی۔

تشریح حروف عاطفہ میں سے چوتھا حرف لفظِ بل ہے اور لفظِ بل غلطی کی تلافی کرتے ہوئے اول سے اعراض کرنے کے لئے وضع کیا گیا ہے اول منفی ہو یا مثبت ہو اور جب لفظ بل کے ذریعہ اول (معطوف علیہ) سے اعراض ہوگا تو ثانی (معطوف) اس کے قائم مقام ہوگا یعنی اول مسکوت عنہ کے درجہ میں ہوگا اور 'فعل' ثانی کے لئے ثابت ہوگا مثلاً اگر کسی نے جاءنی زید بل عمرو کہا تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ متکلم نے اولاً زید کی آمد کی خبر دینے کا ارادہ کیا تھا بعد میں احساس ہوا کہ میں نے اس میں غلطی کی ہے چنانچہ اس سے اعراض کرکے کہا بل عمرو، یعنی عمرو آیا ہے اور رہا زید تو اس کے بارے میں کچھ خبر نہیں آیا کہ نہیں آیا، یہ بھی خیال رہے کہ کبھی کبھار تاکیدِ نفی کے لئے بل پر کلمۂ لا بھی داخل کردیا جاتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے جاءنی زید لا بل عمرو، یہ بھی خیال رہے کہ اول سے اعراض اسی جگہ صحیح ہوگا جہاں اول سے رجوع کرنا صحیح ہو اور غلطی کا احتمال ہو جیسے اخبار اور اگر اول سے رجوع کرنا صحیح نہ ہو جیسے انشاء، تو وہاں اول سے اعراض بھی صحیح نہ ہوگا بلکہ ایسی جگہ لفظِ بل عطف محض کے لئے ہوگا اور ثانی اول کے ساتھ مل کر بطریق جمع ثابت ہوجائے گا۔ چنانچہ اگر شوہر نے اپنی غیر مدخول بہا بیوی سے کہا انتِ طالق واحدۃ لا بل ثنتین تو صرف ایک طلاق واقع ہوگی کیونکہ شوہر کا قول "لا بل ثنتین" ثانی کو اول کے قائم مقام کرکے اول سے رجوع ہے حالانکہ یہاں رجوع صحیح نہیں ہے اور یہاں رجوع اس لئے صحیح نہیں ہے کہ شوہر کا قول انتِ طالق واحدۃ انشاء ہے اور ہم ذکر کرچکے کہ انشاء میں رجوع صحیح نہیں ہوتا لہٰذا یہاں اول سے رجوع صحیح نہ ہوگا اور جب اول سے رجوع صحیح نہیں ہے تو اول یعنی انتِ طالق واحدۃ سے ایک طلاق واقع ہوجائے گی۔ اور عورت چونکہ غیر مدخول بہا ہے اس لئے ایک طلاق سے بائنہ ہوجائے گی اور غیر مدخول بہا پر چونکہ عدت واجب نہیں ہوتی اس لئے شوہر کے قول لفظ ثنتین کے وقت وہ طلاق کا محل نہیں رہے گی اور جب لفظ ثنتین کے تکلم کے وقت بیوی طلاق کا محل نہیں رہی تو لفظ ثنتین لغو ہوجائے گا اور اس کے ذریعہ مزید کوئی طلاق واقع نہیں ہوگی۔ ہاں۔ اگر عورت مدخول بہا ہو تو اس پر تین طلاقیں واقع ہوجائیں گی اس طور پر کہ اول سے رجوع ممکن نہیں لہٰذا اول واقع ہوجائے گی اور ایک طلاق کے بعد مدخول بہا عورت چونکہ طلاق کا محل رہتی ہے اس لئے لفظ ثنتین سے مزید دو طلاقیں واقع ہوجائیں گی۔

وَهٰذَا بِخِلَافِ مَا لَوْ قَالَ لِفُلَانٍ عَلَيَّ اَلْفٌ لَا بَلْ اَلْفَانِ حَيْثُ لَا يَجِبُ ثَلٰثَةُ الْاٰفٍ عِنْدَنَا وَقَالَ زُفَرُ يَجِبُ ثَلٰثَةُ الْاٰفٍ لِاَنَّ حَقِيْقَةَ اللَّفْظِ لِتَدَارُكِ الْغَلَطِ بِاِثْبَاتِ الثَّانِيْ مَقَامَ الْاَوَّلِ وَلَمْ يَصِحَّ عَنْهُ اِبْطَالُ الْاَوَّلِ فَيَجِبُ تَصْحِيْحُ الثَّانِيْ مَعَ بَقَاءِ الْاَوَّلِ وَذٰلِكَ بِطَرِيْقِ زِيَادَةِ الْاَلْفِ عَلَى الْاَوَّلِ۔

ترجمہ اور یہ اس کے برخلاف ہے کہ اگر کسی نے کہا "لفلان علیّ الفٌ لا بل الفان" چنانچہ ہمارے

نزدیک تین ہزار واجب نہیں ہوں گے اور امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ تین ہزار واجب ہوجائیں گے اس لئے کہ لفظ بل کی حقیقت اول کی جگہ ثانی کو ثابت کرکے غلطی کی تلافی کرنا ہے اور مقر سے اول کا ابطال صحیح نہیں ہے لہٰذا اول کی بقاء کے ساتھ ثانی کو صحیح کرنا واجب ہوگا اور یہ اس طریقہ پر ہے کہ الف اول پر ایک الف کی زیادتی کردیجائے۔

تشریح مصنفؒ فرماتے ہیں کہ مسئلہ طلاق، مسئلہ اقرار کے مخالف ہے، یعنی عورت کے مدخول بہا ہونے کی صورت میں " انت طالق واحدۃ لابل ثنتین " سے اگرچہ تین طلاقیں واقع ہوجاتی ہیں لیکن " لفلان علیّ الف لابل الفان " سے ہمارے نزدیک تین ہزار واجب نہیں ہوں گے بلکہ دو ہزار واجب ہوں گے، اور امام زفرؒ کے نزدیک تین ہزار واجب ہوں گے۔ تین ہزار واجب نہ ہونے پر ہماری دلیل یہ ہے کہ لفظ بل کی حقیقت یہ ہے کہ غلطی کا تدارک کرنے کے لئے اول کی جگہ ثانی کو قائم مقام کردیا جائے، یعنی اول سے اعراض کرکے ثانی کو اس کے قائم مقام کردیا جائے۔ لیکن یہاں مسئلہ اقرار میں اول یعنی اقرار بالالف کو باطل کرنا درست نہیں ہے اور اول یعنی اقرار بالالف کو باطل کرنا اس لئے صحیح نہیں ہے کہ ایسا کرنے میں اقرار کے بعد انکار لازم آئے گا اور اقرار کے بعد انکار باطل ہے، کیونکہ صاحب شریعت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے " المرء یؤخذ باقرارہٖ " آدمی اپنے اقرار کی وجہ سے ماخوذ ہوگا۔ الحاصل اول یعنی اقرار بالالف کو باطل کرنا صحیح نہیں ہے اور جب اول کا ابطال صحیح نہیں ہے تو بقاءِ اول کے ساتھ ثانی کو صحیح کرنا واجب ہوگا، یعنی ایسی صورت پیدا کرنا واجب ہوگا کہ اول یعنی اقرار بالالف بھی باقی رہے اور بلْ الفانِ بھی درست ہوجائے اور اس کی صورت یہ ہے کہ الف اول پر ایک الف کا اضافہ کردیا جائے ایسا کرنے سے لفلان علیّ الف بھی باقی رہے گا اور بل الفان کہنا بھی صحیح ہوگا۔ الحاصل ان الفاظ کے ساتھ اقرار کرنے سے دو ہزار واجب ہوں گے تین ہزار واجب نہ ہوں گے۔

حضرت امام زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ وہ مسئلہ اقرار کو مسئلہ طلاق پر قیاس کرتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ جس طرح مسئلہ طلاق میں مدخول بہا پر تین طلاقیں واقع ہوجاتی ہیں اسی طرح مسئلہ اقرار میں بھی مقر پر تین ہزار واجب ہوجائیں گے۔

بِخِلَافِ قَوْلِهٖ اَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً لَابَلْ ثِنْتَيْنِ لِاَنَّ هٰذَا اِنْشَاءٌ وَذٰلِكَ اِخْبَارٌ وَالْغَلَطُ اِنَّمَا يَكُوْنُ فِي الْاِخْبَارِ دُوْنَ الْاِنْشَاءِ فَاَمْكَنَ تَصْحِيْحُ اللَّفْظِ بِتَدَارُكِ الْغَلَطِ فِي الْاِقْرَارِ دُوْنَ الطَّلَاقِ حَتّٰى لَوْ كَانَ الطَّلَاقُ بِطَرِيْقِ الْاِخْبَارِ بِاَنْ قَالَ كُنْتُ طَلَّقْتُكِ اَمْسِ وَاحِدَةً لَابَلْ ثِنْتَيْنِ يَقَعُ ثِنْتَانِ لِمَا ذَكَرْنَا۔

ترجمہ اس کے برخلاف اس کا قول " انت طالق واحدۃ لابل ثنتین " اس لئے کہ یہ انشاء ہے اور

وہ اخبار ہے اور غلطی اخبار میں ہوتی ہے نہ کہ انشاء میں، پس اقرار میں غلطی کا تدارک کرکے لفظ بل کو صحیح کرنا ممکن ہے نہ کہ طلاق میں حتی کہ اگر طلاق بطریق اخبار ہو بایں طور کہ شوہر کہے " کنتُ طلقتکِ امس واحدة لابل ثنتین"، تو دو واقع ہوں گی اس دلیل کی وجہ سے جو ہم نے ذکر کی ہے۔

تشریح مصنفؒ فرماتے ہیں کہ مسئلۂ اقرار اس کے برخلاف ہے کہ شوہر اپنی غیر مدخول بہا بیوی سے " انت طالق واحدة لابل ثنتین " کہے، کیونکہ مسئلۂ اقرار میں مقر پر ہمارے نزدیک اگرچہ دو ہزار واجب ہوں گے لیکن طلاق کی اس صورت میں عورت پر دو طلاقیں واقع نہ ہوں گی بلکہ ایک واقع ہوگی۔ ان دونوں کے درمیان وجہ فرق یہ ہے کہ طلاق انشاء ہے یعنی ایک معدوم چیز کو موجود کرنا ہے اور اقرار اخبار ہے یعنی موجود چیز کی خبر دینا ہے اور غلطی اخبار میں ہوتی ہے انشاء میں غلطی نہیں ہوتی اور جب اخبار میں غلطی ہوتی ہے تو اخبار میں غلطی کا تدارک بھی ممکن ہوگا اس طور پر کہ اخبار میں صدق اور کذب دونوں کا احتمال ہوتا ہے لہذا قائل یہ کہہ سکتا ہے کہ میں نے اولاً جھوٹ بولا صحیح بات یہ ہے۔ خلاصہ یہ کہ اخبار میں کذب کی نفی کرکے صدق کے ذریعہ غلطی کا تدارک ممکن ہے اور انشاء میں چونکہ غلطی نہیں ہوتی اس لئے انشاء میں غلطی کا تدارک بھی ممکن نہ ہوگا، یعنی انشاء معدوم چیز کو موجود کرنے کا نام ہے پس جب ایک چیز کو موجود کر دیا گیا تو اس کے بعد یہ ممکن نہیں کہ اس کو اس کے سابقہ عدم پر لوٹا دیا جائے۔ الحاصل اخبار میں غلطی ہوتی ہے اور انشاء میں غلطی نہیں ہوتی اور جہاں غلطی ہوتی ہے غلطی کا تدارک وہیں ممکن ہوتا ہے۔ اور جہاں غلطی نہیں ہوتی وہاں تدارک کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا پس مسئلۂ اقرار چونکہ اخبار کے قبیلہ سے ہے اس لئے اس میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ قائل نے علیّ الف کہہ کر جو غلطی کی ہے لابل الفان کے ذریعہ اس کی تلافی کی ہے اور جب لابل الفان سے غلطی کی تلافی کی ہے تو مقر پر دو ہزار واجب ہوں گے جیسا کہ گذشتہ سطروں میں خادم نے تحریر کیا ہے۔ اور مسئلۂ طلاق چونکہ انشاء کے قبیلہ سے ہے اس لئے ہم کہتے ہیں کہ جب شوہر نے اپنی غیر مدخول بہا بیوی سے انت طالق واحدة کہا تو اس پر فوراً ایک طلاق واقع ہوگئی یعنی اس نے ایک طلاق کو موجود کر دیا اور یہ اس کے لئے ممکن نہیں کہ وہ اس ایک طلاق کو سابقہ حالت پر معدوم کرکے لابل ثنتین سے اس کی تلافی کرے اور جب یہ ممکن نہیں تو وہ عورت چونکہ غیر مدخول بہا ہے اس لئے ایک طلاق سے بائنہ ہو جائے گی اور اس پر چونکہ عدت بھی واجب نہیں ہے اس لئے وہ باقی طلاقوں کا محل بھی نہیں رہے گی اور جب باقی طلاقوں کا محل نہیں رہی تو شوہر کا قول لابل ثنتین، لغو ہو جائے گا۔ دیکھئے ہم نے کہا ہے کہ انتِ طالق واحدة انشاء ہے لہذا اس میں غلطی کا تدارک کرکے لفظ لابل ثنتین کو صحیح کرنا ممکن نہیں ہے لیکن اگر طلاق بطریق اخبار ہو مثلاً شوہر کنتُ طلقتکِ امس واحدةً لابل ثنتین کہے تو اسی طریقہ پر دو طلاقیں واقع ہو جائیں گی جس طریقہ پر لفظ علیّ الف لابل الفان کے ذریعہ دو ہزار واجب ہو جاتے ہیں۔

فَصْلٌ لٰكِنْ لِلْاِسْتِدْرَاكِ بَعْدَ النَّفْيِ فَيَكُوْنُ مُوْجَبُهٗ اِثْبَاتُ مَا بَعْدَهٗ فَاَمَّا نَفْيُ مَا قَبْلَهٗ فَثَابِتٌ بِدَلِيْلِهٖ وَالْعَطْفُ بِهٰذِهِ الْكَلِمَةِ اِنَّمَا يَتَحَقَّقُ عِنْدَ اِتِّسَاقِ الْكَلَامِ فَاِنْ كَانَ الْكَلَامُ مُتَّسِقًا يَتَعَلَّقُ النَّفْيُ بِالْاِثْبَاتِ الَّذِيْ بَعْدَهٗ وَاِلَّا فَهُوَ مُسْتَانِفٌ۔

ترجمہ فصل، لکن ماقبل کے وہم کو دور کرنے کے لئے نفی کے بعد آتا ہے پس کلمۂ لکن کا موجب اس کے مابعد کا اثبات ہے اور رہی اس کے ماقبل کی نفی سو وہ اپنی دلیل سے ثابت ہے اور اس کلمہ کے ساتھ عطف اتساقِ کلام کے وقت متحقق ہوگا پس اگر متسق ہو تو نفی اُس اثبات کے ساتھ متعلق ہوگی جو اس کے بعد ہے ورنہ کلام مستانف ہوگا۔

تشریح حروفِ عاطفہ میں سے پانچواں حرفِ عطف کلمۂ لکن ہے۔ لکن دو ہیں ایک مخففہ (سکونِ نون کیساتھ) دوم مشددہ (تشدیدِ نون کے ساتھ) مخففہ تو حروف عاطفہ میں سے ہے، لیکن مشددہ حروف مشبہ بالفعل میں سے ہے۔ اب یہاں یہ سوال ہوگا کہ مصنفؒ نے اور دیگر ائمہ اصولِ فقہ نے عطف کے بیان میں لکن مشددہ اور مثقلہ کو ذکر کیا ہے حالانکہ مشددہ حروفِ عاطفہ میں سے نہیں ہے بلکہ مخففہ حروف عاطفہ میں سے ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ بلاشبہ لکن مخففہ حروف عاطفہ میں سے ہے لیکن مشائخ نے تسامحاً عطف کے بیان میں لکنّ مشددہ کو اس لئے ذکر کیا ہے کہ وہ دونوں استدراک کے لئے آتے ہیں۔ یعنی دو نوں چونکہ استدراک کے لئے آتے ہیں اس لئے مشائخ حروفِ عاطفہ میں لکنّ مشددہ کو ذکر کردیتے ہیں۔

الحاصل پانچواں حرفِ عطف لکن ہے، اور لکن استدراک کے لئے آتا ہے، استدراک کہتے ہیں سابقہ کلام میں پیدا ہونے والے وہم کو دور کرنا، مثلاً زید وعمرو کے درمیان غایت درجہ کی دوستی ہے دونوں ہمیشہ ساتھ رہتے ہیں جدا نہیں ہوتے، اب کسی نے کہا مارایت زیداً میں نے زید کو نہیں دیکھا، پس سامع کو دونوں کے ہمیشہ ساتھ رہنے کی وجہ سے یہ وہم ہوا کہ متکلم نے جب زید کو نہیں دیکھا تو عمرو کو بھی نہیں دیکھا ہوگا لہذا متکلم نے اس وہم کو دور کرنے کے لئے کہا لکن عمرواً (لیکن عمرو کو دیکھا ہے) یعنی زید تو غیر مرئی ہے لیکن عمرو مرئی ہے۔

بعد النفی سے مصنفؒ کلمۂ بل اور لکن کے درمیان فرق بیان کرنا چاہتے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ بل اور لکن کے درمیان دو طرح سے فرق ہے۔ پہلا فرق یہ ہے کہ کلمۂ لکن حرف نفی کے بعد واقع ہوتا ہے اثبات کے بعد واقع نہیں ہوتا چنانچہ مارأیت زیداً لکن عمرواً کہنا تو درست ہوگا لیکن رأیتُ زیداً لکن عمرواً کہنا درست نہ ہوگا۔ اس کے برخلاف کلمۂ بل کہ وہ جس طرح نفی کے بعد واقع ہوتا ہے اسی طرح اثبات کے بعد بھی واقع ہوتا ہے چنانچہ جس طرح ماضربتُ زیداً بل عمرواً کہنا درست ہے اسی طرح ضربت زیداً بل عمرواً کہنا بھی درست ہے۔ یہ خیال رہے کہ یہ فرق اس صورت میں ہے جب لکن کے ذریعہ عطفِ مفرد

علی المفرد ہو لیکن اگر کلام میں دو جملے نفی اور اثبات میں مختلف ہوں یعنی معطوف علیہ اور معطوف دونوں جملے ہوں اور ایک جملہ منفیہ اور دوسرا مثبتہ ہو تو اس صورت میں کلمہ لکن جس طرح نفی کے بعد واقع ہو سکتا ہے اسی طرح اثبات کے بعد بھی واقع کرنا جائز ہے جیسے جاءنی زید لکن عمرو لم یات میں جاءنی زید جملہ مثبتہ ہے اور لکن عمرو لم یات جملہ منفیہ ہے اور کلمہ لکن اثبات کے بعد واقع ہے۔

الحاصل اگر لکن کے ذریعہ مفرد کا عطف مفرد پر ہو تو لفظ لکن حرف نفی کے بعد واقع ہوگا اثبات کے بعد واقع نہیں ہوگا اور اگر لکن کے ذریعہ جملہ کا عطف جملہ پر ہو اور ان میں سے ایک مثبت اور ایک منفی ہو تو اس صورت میں کلمہ لکن نفی کے بعد بھی واقع ہو سکتا ہے اور اثبات کے بعد بھی۔ دوسرا فرق یہ ہے کہ کلمہ لکن کا موجب اس کے مابعد کا اثبات ہے یعنی کلمہ لکن صرف اپنے مابعد کے اثبات کو ثابت کرتا ہے اور رہی ماقبل کی نفی تو وہ دلیل نفی یعنی اس حرف نفی سے ثابت ہے جو اس پر داخل ہے۔ حاصل یہ کہ کلمہ لکن کے ذریعہ اس کے مابعد کا اثبات تو ثابت ہوتا ہے لیکن اس کے ماقبل کی نفی اس کے ذریعہ ثابت نہیں ہوتی، بلکہ اس حرف نفی کے ذریعہ ثابت ہوتی ہے جو اس کے ماقبل پر داخل ہے، اس کے برخلاف کلمہ بل اپنے ماقبل کی نفی اور اپنے مابعد کے اثبات کو بوضعہ ثابت کرتا ہے مثلاً جاءنی زید بل عمرو میں کلمہ بل اس پر بھی دلالت کرتا ہے کہ عمرو آیا اور اس پر بھی دلالت کرتا ہے کہ زید نہیں آیا۔ مصنف اصول الشاشی فرماتے ہیں کہ کلمہ لکن کے ذریعہ عطف اس وقت متحقق ہوگا جب کلام میں اتساق ہو اور اتساق کے لئے دو چیزیں ضروری ہیں ایک یہ کہ کلام کا ایک حصہ دوسرے حصہ کے ساتھ متصل اور مرتبط ہو منفصل نہ ہو، دوم یہ کہ اثبات کا محل اور ہو، اور نفی کا محل اور ہو جیسے جاءنی زید لکن عمرو لم یات میں اثبات مجیٔ کا محل زید ہے اور نفی کا محل عمرو ہے۔ پس کلام اگر متسق ہے یعنی متصل ہے اور اثبات اور نفی کا محل الگ الگ ہے تو نفی اس اثبات کے ساتھ متعلق اور مرتبط ہوگی جو اثبات کلمہ لکن کے بعد ہے یعنی کلمہ لکن کا مابعد اس کے ماقبل پر معطوف ہوگا اور اگر اتساق نہ پایا جائے یعنی مذکورہ دونوں باتیں فوت ہو جائیں یا ایک فوت ہو جائے تو اس صورت میں کلمہ لکن کے بعد کا کلام مستانف ہوگا اس کا کلمہ لکن کے ماقبل کے ساتھ کوئی تعلق نہ ہوگا اور اس پر معطوف نہ ہوگا۔

مِثَالُهُ مَا ذَكَرَهُ مُحَمَّدٌ فِي الْجَامِعِ إِذَا قَالَ لِفُلَانٍ عَلَيَّ أَلْفٌ قَرْضٌ فَقَالَ فُلَانٌ لَا وَلٰكِنَّهُ غَصْبٌ لَزِمَهُ الْمَالُ لِأَنَّ الْكَلَامَ مُتَّسِقٌ فَظَهَرَ أَنَّ النَّفْيَ كَانَ فِي السَّبَبِ دُوْنَ نَفْسِ الْمَالِ وَكَذٰلِكَ لَوْ قَالَ لِفُلَانٍ عَلَيَّ أَلْفٌ مِنْ ثَمَنِ هٰذِهِ الْجَارِيَةِ فَقَالَ فُلَانٌ لَا الْجَارِيَةُ جَارِيَتُكَ وَلٰكِنْ لِي عَلَيْكَ أَلْفٌ يَلْزَمُهُ الْمَالُ فَظَهَرَ أَنَّ النَّفْيَ كَانَ فِي السَّبَبِ لَا فِي أَصْلِ الْمَالِ۔

ترجمہ اس کی مثال وہ ہے جس کو امام محمدؒ نے جامع کبیر میں ذکر کیا ہے، جب کسی نے کہا "لفلان علیّ الف قرضٌ" پس فلاں نے کہا "لا ولکنہٗ غصبٌ" تو اس پر مال لازم ہوگا اس لئے کہ کلام متسق ہے پس ظاہر ہوگیا کہ نفی سبب میں ہے نہ کہ نفسِ مال میں اور اسی طرح اگر کہا "لفلان علیّ الف من ثمن ھذہ الجاریۃ" پس فلاں نے کہا نہیں "الجاریۃ جاریتک ولکن لی علیک الف" تو اس پر مال لازم ہوگا پس ظاہر ہوگیا کہ نفی سبب میں ہے نہ کہ اصل مال میں۔

تشریح مصنفؒ نے اتساق کی مثال میں وہ مسئلہ ذکر کیا ہے جس کو حضرت امام محمدؒ نے جامع کبیر میں ذکر کیا ہے۔ مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے اقرار کرتے ہوئے کہا "لفلان علیّ الف قرض" فلاں کے لئے مجھ پر ایک ہزار بطور قرض ہے۔ اس نے جواب میں کہا "لا" "لکنہٗ غصبٌ" نہیں لیکن وہ بطور غصب ہے۔ تو اس صورت میں مقر پر ایک ہزار روپیہ لازم ہوجائے گا کیونکہ مقرلہٗ کا کلام "لا ولکنہ غصب" متسق ہے اس طور پر کہ "لا اور لکنہ غصب" میں انفصال بھی ہے اور نفی اور اثبات کا محل الگ الگ بھی ہے۔ محل الگ الگ اس لئے ہے کہ نفی کا محل قرض ہے اور اثبات کا محل غصب ہے۔ الحاصل مقرلہٗ کا کلام متسق ہے اور مقرلہٗ کے کلام میں کوئی منافات بھی نہیں ہے کیونکہ اصل مال میں دونوں متفق ہیں اگرچہ سبب میں مختلف ہیں اور سبب میں مختلف اس لئے ہیں کہ مقر نے جس سبب (قرض) کا اقرار کیا تھا مقرلہٗ نے اس کی نفی کی ہے۔ اور دوسرے سبب (غصب) کو ثابت کیا ہے۔ اور جب ایسا ہے تو یہ بات ظاہر ہوگئی کہ نفی کا تعلق سبب سے ہے نہ کہ اصل مال سے اور جب نفی کا تعلق سبب سے ہے اصل مال سے نہیں ہے تو اصل مال مقر پر واجب ہوجائے گا کیونکہ اتحادِ مقصود کے وقت اختلافِ اسباب کی پروا نہیں کی جاتی ہے۔ مصنفؒ کہتے ہیں کہ اگر کسی نے کہا "لفلان علیّ الف من ثمن ھذہ الجاریۃ" فلاں کے لئے مجھ پر اس باندی کا ایک ہزار روپیہ ہے۔ یہ سنکر فلاں نے کہا "لا" "الجاریۃ جاریتک" باندی تو تیری ہی ہے "ولکن لی علیک الف" لیکن میرا تجھ پر ایک ہزار روپیہ ہے تو اس صورت میں بھی مقر پر ایک ہزار روپیہ لازم ہوگا کیونکہ یہاں بھی مقرلہٗ نے سبب کی نفی ہے اصل مال کی نفی نہیں کی ہے، پس اصل مال میں چونکہ دونوں متفق ہیں اس لئے مقر پر اصل مال یعنی ایک ہزار واجب ہوجائیگا کیونکہ اتحادِ مقصود کے وقت اختلافِ اسباب کی پروا نہیں کی جاتی ہے۔

وَلَوْ کَانَ فِیْ یَدِہٖ عَبْدٌ فَقَالَ ھٰذَا لِفُلَانٍ فَقَالَ فُلَانٌ مَا کَانَ لِیْ قَطُّ وَلٰکِنَّہٗ لِفُلَانٍ آخَرَ فَاِنْ وَصَلَ الْکَلَامَ کَانَ الْعَبْدُ لِلْمُقَرِّ لَہُ الثَّانِیْ لِاَنَّ النَّفْیَ یَتَعَلَّقُ بِالْاِثْبَاتِ وَاِنْ فَصَلَ کَانَ الْعَبْدُ لِلْمُقِرِّ الْاَوَّلِ فَیَکُوْنُ قَوْلُ الْمُقَرِّ لَہٗ رَدًّا لِلْاِقْرَارِ۔

ترجمہ اور اگر اس کے ہاتھ میں غلام ہو اور وہ کہے "ھٰذا لِفلانٍ" پس فلاں نے کہا "ما کان لی قط" "ولکنہ لفلانٍ آخر" پس اگر اس نے کلام کو متصلاً ذکر کیا تو غلام مقرلہٗ ثانی کے لئے ہوگا اس لئے کہ نفی اثبات

کے ساتھ متعلق ہے اور اگر کلام کو فصل کیا تو غلام مقر اول کے لئے ہوگا اور مقر لہٗ کا قول اقرار کا رد ہوگا۔

تشریح اگر کسی نے اپنے قبضہ میں موجود غلام کے بارے میں کہا "ھٰذَا لِشَاھِدٍ" یہ شاہد کا ہے، شاہد نے کہا "مَا کَانَ لِیْ قَطُّ وَلٰکِنَّہٗ لِفُلَانٍ آخَرَ" یہ غلام میرا کبھی نہیں رہا لیکن یہ دوسرے کا ہے، مثلاً حامد کا ہے، اب اگر مقر لہٗ یعنی شاہد نے اپنے کلام میں وصل کیا یعنی ما کان لی قط کے فوراً بعد ولکنہ لفلان آخر کہا تو کلام متسق ہوگا اور 'لکنہ لفلان آخر' کا عطف 'ما کان لی قط' پر صحیح ہوگا، کیونکہ نفی کا محل مقر لہٗ کی اپنی ملک ہے اور اثبات کا محل فلان آخر یعنی حامد کی ملک ہے، یعنی مقر لہٗ (شاہد) نے مطلقاً ملک کی نفی نہیں کی ہے بلکہ اپنے سے ملک کی نفی کی ہے اور دوسرے کے لئے اس کو ثابت کیا ہے اور اس میں کوئی منافات نہیں ہے لہٰذا وہ غلام مقر لہٗ ثانی (حامد) کا ہوگا اور مقر لہٗ اول (شاہد) کا اپنے کلام لکنہ لفلان آخر کو 'ما کان لی قط' کے ساتھ متصلاً ذکر کرنا اس بات کا بیان ہوگا کہ یہ غلام میرا نہیں ہے بلکہ دوسرے یعنی حامد کا ہے، اور اگر مقر لہٗ اول نے اپنے کلام میں فصل کیا یعنی 'ما کان لی قط' کہہ کر سکوت کیا اور اس کے بعد 'لکنہ لفلان آخر' کہا، تو یہ غلام مقر اول یعنی قابض کا ہوگا کیونکہ مقر لہٗ اول کا کلام "ما کان لی قط" مطلقاً ملک کی نفی ہے اپنے سے بھی اور اپنے علاوہ سے بھی، لہٰذا مقر لہٗ اول کا قول "ما کان لی قط" مقر کے اقرار کا رد اور اس کی تکذیب ہوگی اور جب مقر لہٗ کا یہ کلام مقر کے اقرار کا رد اور اس کی تکذیب ہے تو غلام، مقر یعنی قابض کا ہوگا اور اس کے بعد مقر لہٗ اول کا قول 'لکنہ لفلان آخر' ماقبل کے ساتھ متعلق اور مرتبط نہیں ہوگا بلکہ یہ مستقل کلام ہوگا اور اس کا مقصد مقر لہٗ ثانی یعنی حامد کے لئے قابض کے خلاف ملک کی شہادت دینا ہوگا اور ایک آدمی کی شہادت سے چونکہ ملک ثابت نہیں ہوتی اس لئے اس قول سے مقر لہٗ ثانی کی ملک ثابت نہ ہوگی اور جب اس قول سے نہ مقر لہٗ اول کی ملک ثابت ہوئی اور نہ مقر لہٗ ثانی کی ملک ثابت ہوئی تو غلام مقر کی ملک پر باقی رہے گا۔

وَلَوْ اَنَّ اَمَۃً تَزَوَّجَتْ نَفْسَھَا بِغَیْرِ اِذْنِ مَوْلَاھَا بِمِائَۃِ دِرْھَمٍ فَقَالَ الْمَوْلٰی لَا اُجِیْزُ الْعَقْدَ بِمِائَۃِ دِرْھَمٍ وَلٰکِنْ اُجِیْزُہٗ بِمِائَۃٍ وَّخَمْسِیْنَ بَطَلَ الْعَقْدُ لِاَنَّ الْکَلَامَ غَیْرُ مُتَّسِقٍ فَاِنَّ نَفْیَ الْاِجَازَۃِ وَاِثْبَاتَھَا بِعَیْنِھَا لَا یَتَحَقَّقُ فَکَانَ قَوْلُہٗ لٰکِنْ اُجِیْزُہٗ اِثْبَاتَہٗ بَعْدَ رَدِّ الْعَقْدِ وَکَذٰلِکَ لَوْ قَالَ لَا اُجِیْزُہٗ وَلٰکِنْ اُجِیْزُہٗ اِنْ زِدْتَنِیْ خَمْسِیْنَ عَلَی الْمِائَۃِ یَکُوْنُ فَسْخًا لِلنِّکَاحِ لِعَدَمِ اِحْتِمَالِ الْبَیَانِ لِاَنَّ مِنْ شَرْطِہِ الْاِتِّسَاقَ وَلَا اِتِّسَاقَ۔

ترجمہ اور اگر باندی نے بغیر مولیٰ کی اجازت کے ایک درہم کے عوض اپنا نکاح کیا پس مولیٰ نے کہا میں ایک سو درہم کے عوض عقد نکاح کو جائز قرار نہیں دیتا ہوں لیکن ایک سو پچاس کے عوض جائز قرار دیتا ہوں

توعقدِ نکاح باطل ہوجائے گا۔ کیونکہ کلام غیر متسق ہے اس لئے کہ اجازت کی نفی اور بعینہٖ اس کا اثبات متحقق نہیں ہو سکتا ہے پس مولیٰ کا قول "لکن اجیزہٗ" عقدِ نکاح کو رد کرنے کے بعد اس کا اثبات ہے۔ اور اسی طرح اگر کہا "لَا اُجِیْزُہٗ وَلٰکِنْ اُجِیْزُہٗ اِنْ زِدْتَنِیْ خَمْسِیْنَ عَلَی الْمِائَۃِ" (میں اس کی اجازت نہیں دیتا ہوں لیکن اس کی اجازت دیتا ہوں اگر تو میرے لئے سو پر پچاس کا اضافہ کرے) تو نکاح فسخ ہوجائیگا کیوں کہ بیان کا احتمال نہیں ہے اس لئے کہ بیان کی شرط اتساق ہے اور اتساق ہے نہیں۔

تشریح مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اگر باندی نے مولیٰ کی اجازت کے بغیر اپنا نکاح کیا اور ایک سو درہم مہر مقرر کیا اور مولیٰ نے کہا میں ایک سو درہم کے عوض عقدِ نکاح کو جائز قرار نہیں دیتا ہوں لیکن ایک سو پچاس کے عوض جائز قرار دیتا ہوں تو باندی کا کیا ہوا نکاح باطل ہوجائے گا اور دلیل اس کی یہ ہے کہ مولیٰ کا کلام "لَا اُجِیْزُ الْعَقْدَ بِمِائَۃِ دِرْھَمٍ وَلٰکِنْ اُجِیْزُہٗ بِمِائَۃٍ وَّخَمْسِیْنَ" متسق نہیں ہے، اور متسق اس لئے نہیں ہے کہ اتساق کے لئے ضروری ہے کہ نفی اور اثبات دونوں کا محل الگ الگ ہو، حالانکہ یہاں اجازت کی نفی اور اس کا اثبات دونوں کا محل ایک ہے یعنی عقدِ نکاح۔ یعنی پہلے عقدِ نکاح کی اجازت کی نفی کی ہے اور پھر اسی اجازت کا اثبات کیا ہے اور ان دونوں باتوں کا ایک محل میں جمع ہونا محال ہے۔ الحاصل اتساق کی ایک شرط موجود نہیں ہے اور جب شرطِ اتساق موجود نہیں ہے تو مولیٰ کا قول "ولکن اجیزہٗ بمائۃ وخمسین" اول کلام یعنی لا اجیز العقد بمائۃ پر معطوف نہ ہوگا بلکہ یہ قول کلام مستانف اور مستقل کلام ہوگا جس کا ماقبل کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہوگا۔ اب مولیٰ کے کلام کا مطلب یہ ہوگا کہ مولیٰ نے اولاً لا اجیز العقد بمائۃ کہہ کر اس نکاح کو رد اور فسخ کیا ہے جو باندی نے مولیٰ کی اجازت کے بغیر منعقد کیا تھا، اس کے بعد لکن اجیزہ بمائۃ وخمسین کہہ کر مولیٰ نے دوسرے مہر یعنی ایک سو پچاس کے عوض نکاحِ جدید کا ایجاب کیا ہے اور نکاح چونکہ صرف ایجاب سے منعقد نہیں ہوتا بلکہ آخر کی طرف سے قبول بھی ضروری ہے اس لئے مولیٰ کا باندی کے نکاحِ جدید کا ایجاب شوہر کی قبولیت پر موقوف ہوگا اگر شوہر اس نکاح کو قبول کریگا تو نکاح تام اور منعقد ہوگا ورنہ نہیں۔ اسی کو فاضل مصنفؒ نے یوں کہا ہے کہ مولیٰ کا قول لکن اجیزہٗ باندی کے منعقد کردہ نکاح کو رد کرنے کے بعد اس کا مولیٰ کی طرف سے ازسرِ نو اثبات اور ایجاب ہے۔ مصنفؒ کہتے ہیں کہ اگر باندی کے نکاح کی خبر سننے کے بعد مولیٰ نے لَا اُجِیْزُہٗ وَلٰکِنْ اُجِیْزُہٗ اِنْ زِدْتَنِیْ خمسین علی المائۃ کہا (میں اس نکاح کو جائز قرار نہیں دیتا ہوں لیکن اس کی اجازت دیتا ہوں اگر تو میرے لئے سو پر پچاس کا اضافہ کرے) تو باندی کا منعقد کردہ نکاح فسخ ہوجائے گا اور دوسرے جملہ سے نکاحِ جدید کا ایجاب ہوگا جو شوہر کے قبول کرنے پر موقوف رہے گا۔ کیونکہ اجازتِ نکاح کی نفی اور اثبات دونوں کا محل ایک یعنی عقدِ نکاح ہے حالانکہ اتساق کے لئے دونوں کے محل کا الگ الگ ہونا ضروری ہے۔ پس شرطِ اتساق نہ پائے جانے کی وجہ سے یہاں اتساق نہیں ہے اور پہلے گذر چکا ہے کہ عطف کے صحیح ہونے کے لئے اتساق شرط ہے لہٰذا جب یہاں

اتساق موجود نہیں ہے تو جملۂ ثانیہ (لکن اجیزہ) کا جملۂ اولیٰ (لا اجیزہ) پر عطف صحیح نہ ہوگا اور دونوں جملوں یعنی لا اجیزہ اور لکن اجیزہ میں چونکہ منافات ہے اس لئے جملۂ ثانیہ جملۂ اولیٰ کا بیان بھی نہیں ہوگا اور جب نہ عطف صحیح ہے اور نہ جملۂ ثانیہ بیان واقع ہونے کا احتمال رکھتا ہے تو جملۂ ثانیہ مستانف اور مستقل ہوگا اس کا ماقبل سے کوئی تعلق نہ ہوگا اور جب ایسا ہے تو مولیٰ کی طرف سے ابتدائً نکاح جدید کا ایجاب ہوگا اور نکاح چونکہ صرف ایجاب سے منعقد نہیں ہوتا ہے اس لئے اس نکاح کا انعقاد شوہر کے قبول ہونے پر موقوف ہوگا۔

مذکورہ دونوں صورتوں پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ آپ کا یہ کہنا کہ مولیٰ کے کلام میں اجازت کی نفی اور اس کے اثبات کا محل ایک ہے یعنی عقد نکاح غلط ہے اس لئے کہ مولیٰ نے "لا اجیزہٗ کہہ کر" نفی تو اس نکاح کی کی ہے جو ایک درہم کے ساتھ مقید ہے اور لکن اجیزہٗ کہہ کر اجازت اس نکاح کی دی ہے جو ایک سو پچاس درہم کے ساتھ مقید ہے اور جب ایسا ہے تو نفی اور اثبات دونوں کا محل ایک نہ ہوا اور جب دونوں کا محل ایک نہیں ہے بلکہ دو ہیں تو اتساق پایا گیا اور جب اتساق موجود ہے تو عطف بھی صحیح ہونا چاہئے حالانکہ آپ نے فرمایا ہے کہ یہاں عطف صحیح نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ باب نکاح میں مہر زوائد اور توابع میں سے ہے یہی وجہ ہے کہ اگر نکاح کے وقت مہر کا ذکر نہ کیا گیا یا مہر کی نفی کردی گئی تو نکاح تب بھی منعقد ہوجاتا ہے اگرچہ شوہر پر مہر مثل واجب ہوتا ہے۔ الحاصل مہر نکاح میں ایک زائد چیز ہے اور تابع ہے اور تابع کا اعتبار نہیں ہوتا ہے لہٰذا نکاح میں مہر کا اعتبار نہیں ہوگا اور جب مہر کا اعتبار نہیں کیا گیا تو لا اجیزہٗ کے ذریعہ اصل نکاح کی نفی ہوگی اور لکن اجیزہٗ کے ذریعہ اس کا اثبات ہوگا اور جب ایسا ہے تو نفی اور اثبات دونوں کا محل ایک یعنی اصل نکاح ہوا اور جب دونوں کا محل ایک ہوا تو عدم اتساق کی وجہ سے عطف صحیح نہ ہوگا۔

فَصْلٌ اَوْ لِتَنَاوُلِ اَحَدِ الْمَذْكُوْرَيْنِ وَلِهٰذَا لَوْ قَالَ هٰذَا حُرٌّ اَوْ هٰذَا كَانَ بِمَنْزِلَةِ قَوْلِهٖ اَحَدُهُمَا حُرٌّ حَتّٰى كَانَ لَهٗ وِلَايَةُ الْبَيَانِ وَلَوْ قَالَ وَكَّلْتُ بِبَيْعِ هٰذَا الْعَبْدِ هٰذَا اَوْ هٰذَا كَانَ الْوَكِيْلُ اَحَدَهُمَا وَيُبَاحُ الْبَيْعُ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا وَلَوْ بَاعَ اَحَدُهُمَا ثُمَّ عَادَ الْعَبْدُ اِلٰى مِلْكِ الْمُوَكِّلِ لَا يَكُوْنُ لِلْاٰخَرِ اَنْ يَّبِيْعَهٗ۔

ترجمہ کلمۂ اَو احد المذکورین کو شامل کرنے کے لئے آتا ہے اسی وجہ سے اگر کہا ھٰذا حرٌّ او ھٰذا یہ آزاد ہے یا یہ تو یہ اس کے قول احدھما حرٌّ کے مرتبہ میں ہوگا حتیٰ کہ اس کے لئے بیان کا اختیار ہوگا۔ اور اگر کہا میں نے اس غلام کی بیع کا اس کو وکیل کیا یا اس کو، تو وکیل ان دونوں میں سے ایک ہوگا اور بیع کو ان دونوں میں سے ہر ایک کے لئے مباح قرار دیا جائے گا اور اگر ان دونوں میں سے ایک نے فروخت کیا پھر غلام مؤکل کی ملک کی طرف لوٹ آیا تو دوسرے کے لئے اس کو فروخت کرنے کا اختیار نہ ہوگا۔

تشریح حروفِ عاطفہ میں سے چھٹا حرفِ عطف "حرفِ اَو" ہے۔ حرفِ اَو مذکور دو چیزوں میں سے لاعلی التعیین ایک کو شامل ہوتا ہے، یعنی حرفِ اَو اس پر دلالت کرتا ہے کہ جو کلمہ مذکور ہے وہ معطوف اور معطوف علیہ میں سے کسی ایک کے لئے ثابت ہے مگر یہ معلوم نہیں کہ کس کے لئے ثابت ہے بس ایک کو متعین کرنے کا اختیار متکلم کو ہوگا۔ اب اگر اَو کے ذریعہ دو مفردوں میں عطف کیا گیا ہے تو یہ اس کا فائدہ دے گا کہ حکم ان میں سے کسی ایک کے لئے ثابت ہے جیسے جاءنی زید او بکر (میرے پاس زید آیا یا بکر آیا) اور اگر دو جملوں میں عطف کیا گیا ہے تو ان دونوں میں سے کسی ایک کے مضمون کے حصول کا فائدہ دیگا جیسے "ان اقتلوا انفسکم او اخرجوا من دیارکم" یعنی اپنے آپ کو قتل کردیا اپنے شہر سے اپنے آپ کو نکالو۔ مطلب یہ ہے کہ ان دونوں میں سے ایک کام ہونا چاہئے، یہ عام اہلِ لغت اور اہلِ اصول کا مذہب ہے۔ اسی کو شمس الائمہ سرخسیؒ اور علامہ فخر الاسلامؒ نے اختیار کیا ہے۔ لیکن بعض اصولیوں اور نحویوں کا قول یہ ہے کہ حرفِ اَو شک کے لئے وضع کیا گیا ہے حالانکہ یہ درست نہیں ہے کیونکہ شک ایسا معنی نہیں ہے جو مقصود بالوضع ہو، صحیح بات یہ ہے کہ حرفِ او لاعلی التعیین مذکور دو چیزوں میں سے ایک کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ ہاں، محلِ کلام کے اعتبار سے خبر میں شک آجاتا ہے یہی وجہ ہے کہ انشاء جو شک کا احتمال نہیں رکھتا ہے اس میں حرفِ اَو شک کے معنی پیدا نہیں کرتا بلکہ اس میں حرفِ او تخییر کے لئے ہوگا یا اباحت کے لئے۔ اور انشاء شک کا احتمال اس لئے نہیں رکھتا کہ انشاء کے ذریعہ ابتداءً کلام کو ثابت کرنا مقصود ہے اور ابتداءً کلام کو ثابت کرنے کی صورت میں شک کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا پس حرفِ او اگر شک کے لئے موضوع ہوتا تو اس کا استعمال انشاء میں نہ ہوتا کیونکہ انشاء میں شک کا احتمال نہیں ہوتا ہے۔ الحاصل حرفِ او کا انشاء میں استعمال ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ حرفِ اَو شک کے لئے موضوع نہیں ہے بلکہ لاعلی التعیین احد المذکورین کو شامل ہونے کے لئے موضوع ہے۔ اب احد المذکورین کو شامل ہونا دو طریقہ پر ہے۔ ایک علیٰ سبیل البدل، دوم علیٰ سبیل العموم۔ علیٰ سبیل البدل کی مثال جیسے مولیٰ اپنے دو غلاموں کی طرف اشارہ کرکے کہے ھذا حرٌ او ھذا، یہ آزاد ہے یا یہ۔ مولیٰ کا یہ کلام "احدھما حرٌ" کے مرتبہ میں ہوگا اور مولیٰ کو یہ اختیار ہوگا کہ وہ ان میں سے ایک کو متعین کرے، مولیٰ کے کسی ایک کو متعین کرنے سے پہلے ان دونوں غلاموں میں سے ہر ایک میں آزاد ہونے کی صلاحیت ہوگی لیکن مولیٰ کے ایک کو متعین کرنے کے بعد یہ صلاحیت دوسرے غلام کے بدلے اسی میں منحصر ہوجائے گی۔ مگر بیان کرنے سے پہلے کوئی غلام آزاد نہ ہوگا آزاد اسی وقت ہوگا جب مولیٰ کسی ایک کو متعین کرے گا۔

علیٰ سبیل العموم کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے اپنے غلام کو فروخت کرنے کا وکیل بنانے کے لئے دو آدمیوں کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا "وکلتُ ببیع ھذا العبد ھذا او ھذا" میں اس غلام کو بیچنے کا اسکو وکیل بنایا یا اس کو، تو اس صورت میں ان دونوں میں سے ایک وکیل ہوگا لیکن مولیٰ کے ایک کو متعین کرنے سے پہلے ان دونوں میں سے ہر ایک کے لئے بیچنے کا اختیار ہوگا۔ مگر ایک ہی کو ہوگا چنانچہ اگر ان دونوں وکیلوں میں سے

ایک نے اس غلام کو بیچ دیا اور پھر غلام کسی طرح اسی مولیٰ کی ملک میں آگیا تو دوسرے وکیل کو اپنی سابقہ وکالت کے تحت دوبارہ اس غلام کو بیچنے کا اختیار نہ ہوگا

(فوائد) اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ مسئلہ حریت اور مسئلہ توکیل میں کیا فرق ہے کہ مسئلہ حریت میں حرف اَو احد المذکورین کو علیٰ سبیل البدل شامل ہے اور مسئلہ توکیل میں علیٰ سبیل العموم شامل ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ توکیل نام ہے وکیل کے لئے اپنے مال میں تصرف کو مباح کرنا درانحالیکہ اس سے پہلے وکیل کے لئے تصرف ممنوع تھا۔ اور اباحت عموم کو ثابت کرتی ہے جیسے جالس الحسن اور ابن سیرین میں ابن سیرین اور حسن کی ہم نشینی اختیار کرنے میں عموم ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ توکیل میں مؤکل کا مقصود اپنے مال کو بیچنا ہے اور یہ مقصود عموم ہی سے حاصل ہو سکتا ہے اور مسئلہ حریت میں چونکہ یہ دونوں باتیں نہیں ہیں اس لئے مسئلہ حریت میں حرف اَو احد المذکورین کو علیٰ سبیل العموم شامل نہیں ہے بلکہ علیٰ سبیل البدل شامل ہے۔ جمیل احمد غفرلہٗ ولوالدیہ

> وَلَوْ قَالَ لِثَلٰثِ نِسْوَةٍ لَهٗ هٰذِهٖ طَالِقٌ اَوْ هٰذِهٖ وَهٰذِهٖ طُلِّقَتْ اِحْدَى الْاُوْلَيَيْنِ وَطُلِّقَتِ الثَّالِثَةُ فِى الْحَالِ لِاِنْعِطَافِهَا عَلَى الْمُطَلَّقَةِ مِنْهُمَا وَيَكُوْنُ الْخِيَارُ لِلزَّوْجِ فِىْ بَيَانِ الْمُطَلَّقَةِ مِنْهُمَا بِمَنْزِلَةِ مَا لَوْ قَالَ اِحْدٰيكُمَا طَالِقٌ وَهٰذِهٖ۔

ترجمہ اور اگر شوہر نے اپنی تین بیویوں کے بارے میں کہا "هذه طالق او هذه وهذه"، تو پہلی دو میں سے ایک کو طلاق واقع ہو جائے گی اور تیسری فی الحال مطلقہ ہو جائے گی کیونکہ وہ ان دونوں میں سے مطلقہ پر معطوف ہے اور ان میں سے مطلقہ کے سلسلہ میں شوہر کو اختیار ہوگا جیسا کہ اگر "احدیکما طالق وهذه" کہا ہو۔

تشریح کلمۂ اَو پر متفرع کرتے ہوئے مصنفؒ نے کہا کہ اگر کسی شخص نے اپنی تین بیویوں کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا "هذه طالق او هذه وهذه" تو جن دو کی طرف کلمۂ اَو کے ساتھ اشارہ کیا ہے ان میں سے لا علی التعیین ایک مطلقہ ہو جائیگی اور اس کو متعین کرنے کا اختیار شوہر کو ہوگا اور تیسری پر شوہر کے بیان کئے بغیر اسی وقت طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ تیسری بیوی کا حرف عطف واؤ کے ذریعہ ان میں سے مطلقہ پر ہی عطف کیا گیا ہے اور واؤ حرف جمع کے ساتھ عطف کرنا ایسا ہے جیسا کہ دونوں کو ایک لفظ کے ذریعہ جمع کرکے ذکر کیا ہو لہٰذا یہ ایسا ہو گیا جیسا کہ شوہر نے پہلی دو میں سے ایک مطلقہ کو اور اس تیسری کو جمع کیا ہو اور جب ایسا ہے تو تیسری پر فوراً طلاق واقع ہو جائے گی اور پہلی دو میں سے ایک جو مطلقہ ہے شوہر کے بیان کی محتاج ہوگی اور یہ کلام ایسا ہے جیسا کہ شوہر اپنی تین بیویوں کے بارے میں احدیکما طالق وهذه کہے پس جس طرح اس صورت میں تیسری پر فوراً طلاق واقع ہو جائے گی اور پہلی دو میں سے ایک پر لا علی التعیین طلاق واقع ہوگی اور وہ ایک شوہر کے بیان کی محتاج ہوگی۔ اسی طرح پہلی صورت میں ہوگا

وَعَلٰی هٰذَا قَالَ زُفَرُ اِذَا قَالَ لَا اُکَلِّمُ هٰذَا اَوْ هٰذَا وَهٰذَا کَانَ بِمَنْزِلَةِ قَوْلِهٖ لَا اُکَلِّمُ اَحَدَ هٰذَیْنِ وَهٰذَا فَلَا یَحْنَثُ مَالَمْ یُکَلِّمْ اَحَدَ الْاَوَّلَیْنِ وَالثَّالِثَ وَعِنْدَنَا لَوْ کَلَّمَ الْاَوَّلَ وَحْدَهٗ یَحْنَثُ وَلَوْ کَلَّمَ اَحَدَ الْاٰخَرَیْنِ لَا یَحْنَثُ مَالَمْ یُکَلِّمْهُمَا وَلَوْ قَالَ بِعْ هٰذَا الْعَبْدَ اَوْ هٰذَا کَانَ لَهٗ اَنْ یَّبِیْعَ اَحَدَهُمَا اَیُّهُمَا شَاءَ۔

ترجمہ اور اسی پر قیاس کرتے ہوئے امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ جب کسی نے لا اکلم هذا او هذا وهذا کہا تو یہ اس کے قول لا اکلم احد هذین وهذا کے مرتبہ میں ہو پس اس وقت تک حانث نہیں ہوگا جب تک کہ پہلے دو میں سے ایک اور تیسرے سے بات نہ کرلے اور ہمارے نزدیک اگر صرف اول سے کلام کیا تو حانث ہوگا اور اگر آخرین میں سے ایک سے کلام کیا تو حانث نہ ہوگا جب تک کہ ان دونوں سے کلام نہ کرے اور اگر کہا بع هذا العبد او هذا تو اس کے لئے دونوں میں سے جس ایک کو چاہے بیچنا جائز ہوگا۔

تشریح مصنف کتاب کہتے ہیں کہ حضرت امام زفرؒ نے مسئلۂ طلاق پر حلف کو قیاس کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ جس طرح هذه طالق او هذه وهذه ، احدیکما طالق وهذه کے مرتبہ میں ہے اور اول کی دو میں سے ایک اور تیسری مطلقہ ہوجاتی ہے اسی طرح اگر کسی نے تین مردوں کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا لا اکلم هذا او هذا وهذا (میں اس سے یا اس سے اور اس سے کلام نہیں کروں گا) تو یہ بھی لا اکلم احد هذین وهذا کے مرتبہ میں ہوگا۔ اور اول کے دو میں سے ایک کے ساتھ اور تیسرے کے ساتھ بات کرنے سے حانث ہوگا جب تک وہ اول کے دو میں سے ایک کے ساتھ اور تیسرے کے ساتھ بات نہیں کریگا حانث نہیں ہوگا ، لیکن علماء ثلثہ (امام اعظمؒ ، امام ابویوسفؒ ، امام محمدؒ) فرماتے ہیں کہ ایسا نہیں جیسا کہ امام زفرؒ نے کہا ہے بلکہ اس صورت میں حکم یہ ہے کہ اگر حالف نے صرف اول یعنی جس کی طرف اولاً اشارہ کیا ہے اس سے بات کی تو بھی حانث ہوجائے گا اور اگر بعد والے دونوں سے بات کی تو بھی حانث ہوجائے گا اور اگر بعد والے دو میں سے ایک سے بات کی تو حانث نہ ہوگا۔

علماء ثلثہ کی دلیل یہ ہے کہ کلمۂ او کے ذریعہ جو چیز ثابت ہوئی ہے وہ احد المذکورین ہے اور احد المذکورین غیر معین ہے اور غیر معین نکرہ ہوتا ہے لہٰذا احد المذکورین نکرہ ہے اور اس پر حرف نفی داخل ہے اور نکرہ تحت النفی عموم افراد کا فائدہ دیتا ہے لہٰذا یہاں ہر فرد علیحدہ علیحدہ منفی ہوگا اور ہر فرد علیحدہ علیحدہ اسی صورت میں منفی ہوسکتا ہے جو صورت علماء ثلثہ نے بیان کی ہے کیونکہ اس صورت میں اول بھی منفی ہے ، چنانچہ اگر صرف اول سے بات کی تو حانث ہوجائے گا اور اسی طرح آخرین یعنی بعد والے دونوں بھی منفی ہیں چنانچہ اگر بعد کے دونوں سے بات کریگا تو حانث ہوگا اور اگر ان میں سے صرف ایک سے بات کی تو حانث نہ ہوگا اس کے برخلاف امام زفرؒ کا قول کہ اس کے مطابق اولین میں سے صرف

ایک منفی ہے اور ثالث منفی ہے۔ اولین میں سے ایک غیر منفی ہے اور جب ایسا ہے تو عموم افراد کے لئے مفید نہ ہوا حالانکہ نکرہ تحت النفی عموم افراد کا فائدہ دیتا ہے۔ علماء ثلثہ کے نزدیک حانث ہونے کے لئے بعد والے دونوں سے بات کرنا اس لئے ضروری ہے کہ جب حالف نے لا اکلم ھذا او ھذا وھذا کہا تو اس نے تیسرے کو واوِ جمع کے ذریعہ دوسرے کے ساتھ نفی میں جمع کر دیا ہے لہٰذا تیسرا نفی میں دوسرے کے ساتھ شریک ہوگا اور یہ ایسا ہو جائے گا گویا حالف نے لا اکلم ھذا او ھذین کہا ہے اور ایسا کہنے کی صورت میں اگر صرف اول سے کلام کیا تو حانث ہوگا اور اگر بعد والے دونوں سے کیا تو حانث ہوگا اور اگر بعد والے دو میں سے صرف ایک سے کلام کیا تو حانث نہ ہوگا اور رہا مسئلہ طلاق تو اس میں کلمۂ او کی وجہ سے احد المذکورین غیر معین ہے لیکن موضع اثبات میں ہے اور موضع اثبات میں نکرہ عموم افراد کا فائدہ نہیں دیتا ہے۔ الحاصل جب مسئلہ حلف میں نکرہ تحت النفی ہے اور مسئلہ طلاق میں نکرہ تحت النفی نہیں ہے تو مسئلہ حلف کو مسئلہ طلاق پر قیاس کرنا کیسے درست ہوگا؟

اور اگر کسی نے اپنے دو غلاموں کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کسی سے کہا بع ھذا العبد او ھذا (اس غلام کو بیچ یا اس کو) تو وکیل کو اختیار ہوگا کہ ان دونوں میں سے کسی ایک کو فروخت کر دے۔ کیونکہ مؤکل کا یہ کلام انشاء ہے اور کلمۂ او انشاء میں تخییر کے لئے ہوتا ہے لہٰذا وکیل کو اختیار حاصل ہوگا۔

وَلَوْ دَخَلَ اَوْ فِی الْمَهْرِ بِاَنْ تَزَوَّجَهَا عَلٰی هٰذَا اَوْ عَلٰی هٰذَا يُحَكَّمُ مَهْرُ الْمِثْلِ عِنْدَ اَبِیْ حَنِيْفَةَ لِاَنَّ اللَّفْظَ يَتَنَاوَلُ اَحَدَهُمَا وَالْمُوجَبُ الْاَصْلِیُّ مَهْرُ الْمِثْلِ فَيَتَرَجَّحُ مَا يُشَابِهُهٗ۔

ترجمہ اور اگر کلمۂ او مہر میں داخل کیا بایں طور کہ عورت سے نکاح کیا اس پر یا اس پر تو امام صاحب کے نزدیک مہر مثل کو حَکَم بنا دیا جائے گا اس لئے کہ لفظ ان دونوں میں سے ایک کو شامل ہے اور موجَبِ اصلی مہر مثل ہے پس اس کے مشابہ راجح ہوگا۔

تشریح حرفِ او پر متفرع کرتے ہوئے مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے کسی عورت سے نکاح کیا اور مہر میں حرفِ او داخل کیا مثلاً یوں کہا تزوجتك علی الف او علی الفین (میں نے تجھ سے ایک ہزار یا دو ہزار پر نکاح کیا) تو حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک مہر مثل کو فیصل بنایا جائیگا یعنی جو مقدار مہر مثل سے قریب ہوگی وہ مہر قرار پائے گی، چنانچہ مہر مثل اگر ایک ہزار یا ایک ہزار سے کم ہوا تو ایک ہزار مہر ہوگا اور اگر دو ہزار یا دو ہزار سے کم ہوا تو مہر دو ہزار ہوگا، صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ شوہر کو اختیار ہوگا دونوں مقداروں میں سے جو چاہے مقدار ادا کرے۔ حضرت امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ لفظ او اس پر دلالت کرتا ہے کہ دونوں میں سے ایک مقدار مراد ہے مگر وہ مقدار معلوم نہیں ہے

اور یہ بات مسلّم ہے کہ باب نکاح میں مہر مثل اصل ہے جیساکہ باب بیع میں قیمت اصل ہے کیونکہ مہر مثل بضعہ کی قیمت ہوتا ہے اور جب ایسا ہے تو نکاح میں اصلاً مہر مثل واجب ہوگا البتہ عارض تسمیہ کی وجہ سے مہر مثل سے مہر مسمّٰی کی طرف رجوع کیا جاتا ہے یعنی مہر مسمّٰی اگر قطعی اور یقینی طور پر معلوم ہو تو مہر مثل سے مہر مسمّٰی کی طرف رجوع کیا جائے گا یعنی مہر مثل کی جگہ مہر مسمّٰی واجب ہوگا۔ مگر چونکہ یہاں کلمۂ اَو کی وجہ سے مہر مسمّٰی مجہول ہے اور اس کے مجہول ہونے کی وجہ سے تسمیہ فاسد ہے اس لئے حکم اصل کی طرف راجع ہوگا یعنی مہر مثل واجب ہوگا یا مہر مثل سے جو قریب تر ہو وہ واجب ہوگا۔ اور صاحبین کے قول کا جواب یہ ہے کہ تخییر اس شخص کیلئے ثابت ہوتی ہے جو کسی کی طرف سے طلب کرنے کی صورت میں تعمیل امر پر قادر ہو۔ اور یہاں اس مسئلہ میں چونکہ امر ہی موجود نہیں ہے اس لئے تعمیل پر قدرت کا سوال ہی پیدا نہ ہوگا اور جب ایسا ہے تو شوہر کیلئے تخییر ثابت نہ ہوگی۔

وَعَلٰی هٰذَا قُلْنَا اَلتَّشَهُّدُ لَیْسَ بِرُکْنٍ فِی الصَّلٰوةِ لِاَنَّ قَوْلَهٗ عَلَیْهِ السَّلَامُ اِذَا قُلْتَ هٰذَا اَوْ فَعَلْتَ هٰذَا فَقَدْ تَمَّتْ صَلٰوتُكَ عَلَّقَ الْاِتْمَامَ بِاَحَدِهِمَا فَلَا یُشْتَرَطُ کُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا وَقَدْ شُرِطَتِ الْقَعْدَةُ بِالْاِتِّفَاقِ فَلَا یُشْتَرَطُ قِرَاءَةُ التَّشَهُّدِ۔

ترجمہ اور اسی بنا پر ہم نے کہا ہے کہ تشہد نماز میں رکن نہیں ہے کیونکہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول "جب تو اس کو کہہ لے یا اس کو کرلے تو تیری نماز پوری ہوگئی" نے اتمام کو ان دونوں میں سے ایک پر معلق ہے لہٰذا ان دونوں میں سے ہر ایک مشروط نہ ہوگا اور قعدہ بالاتفاق مشروط ہے لہٰذا تشہد کا پڑھنا مشروط نہ ہوگا۔

تشریح مصنفؒ کہتے ہیں کہ اس ضابطہ پر کہ کلمۂ اَو احد المذکورین کو شامل ہوتا ہے ہمارے علماء احناف نے فرمایا ہے کہ تشہد نماز میں رکن اور فرض نہیں ہے کیونکہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تشہد کی تعلیم دیکر ابن مسعودؓ سے فرمایا تھا اذا قلت هذا او فعلت هذا فقد تمت صلٰوتك۔ اس حدیث میں پہلے ہٰذا سے تشہد کی طرف اشارہ کیا گیا ہے اور دوسرے ہٰذا سے قعدہ کی طرف اشارہ کیا گیا ہے اور حدیث میں چونکہ ان دونوں کے درمیان کلمہ اَو مذکور ہے اس لئے نماز کا اتمام ان دونوں میں سے کسی ایک پر معلق ہوگا اور جب نماز کا اتمام ان دونوں میں سے کسی ایک پر معلق ہے تو ان دونوں میں سے ایک ہی نماز کا رکن اور فرض ہوگا دونوں فرض نہ ہوں گے اور اس پر سب کا اتفاق ہے کہ قعدۂ اخیرہ فرض ہے اور جب قعدۂ اخیرہ کے فرض ہونے پر سب کا اتفاق ہے تو تشہد کا پڑھنا فرض نہ ہوگا کیونکہ اگر تشہد پڑھنے کو بھی فرض قرار دیدیا گیا تو کلمہ اَو کے مدلول پر عمل نہیں ہوسکے گا۔ بس کلمۂ اَو کے مدلول پر عمل کے پیش نظر ہی ہم نے کہا کہ تشہد فرض نہیں ہے بلکہ واجب ہے اگر سہواً ترک ہوگیا تو سجدۂ سہو واجب ہوگا لیکن اگر سجدۂ سہو نہ کیا تو بھی نماز پوری ہوجائے گی کیونکہ نماز کے تمام ارکان و فرائض موجود ہیں اگرچہ ترک واجب کی وجہ سے گنہگار رہوگا۔

ثُمَّ هٰذِهِ الْكَلِمَةُ فِي مَقَامِ النَّفْيِ تُوْجِبُ نَفْيَ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْمَذْكُوْرَيْنِ حَتّٰى لَوْ قَالَ لَا أُكَلِّمُ هٰذَا أَوْ هٰذَا يَحْنَثُ إِذَا كَلَّمَ أَحَدَهُمَا وَفِي الْإِثْبَاتِ يَتَنَاوَلُ أَحَدَهُمَا مَعَ صِفَةِ التَّخْيِيْرِ كَقَوْلِهِمْ خُذْ هٰذَا أَوْ ذٰلِكَ وَمِنْ ضَرُوْرَةِ التَّخْيِيْرِ عُمُوْمُ الْإِبَاحَةِ قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى فَكَفَّارَتُهٗ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِيْنَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُوْنَ أَهْلِيْكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ۔

ترجمہ پھر یہ کلمہ نفی کے مقام میں مذکورہ دو چیزوں میں سے ہر ایک کی نفی کو ثابت کرتا ہے حتیٰ کہ اگر "لا اکلم ھذا او ھذا" تو حانث ہو جائے گا جب ان دونوں میں سے ایک سے کلام کریگا اور اثبات میں صفت تخییر کے ساتھ ان دونوں میں سے ایک کو شامل ہوگا جیسے ان کا قول "خذ ھذا او ذلک" اور تخییر کے لوازم میں سے عموم اباحت ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "فکفارتہ اطعام عشرۃ مساکین من اوسط ماتطعمون اھلیکم او کسوتھم او تحریر رقبۃ"۔

تشریح مصنفؒ فرماتے ہیں کہ کلمۂ اَو مقام نفی میں ان دو چیزوں میں سے ہر ایک کی نفی کو ثابت کرتا ہے جن کے درمیان کلمۂ اَو مذکور ہے، چنانچہ اگر کسی نے کہا "لا اکلم ھذا او ھذا" (اس سے کلام نہیں کروں گا یا اس سے) تو یہ کلام دونوں کے ساتھ بات نہ کرنے کو شامل ہوگا، چنانچہ دونوں میں سے جس کیساتھ بھی بات کریگا حانث ہو جائیگا اور دلیل اس کی وہ ہی ہے جو سابق میں گذر چکی ہے کہ کلمۂ اَو کا مدلول احد المذکورین ہے اور احد المذکورین غیر معین اور نکرہ ہے اور نکرہ تحت النفی عموم کا فائدہ دیتا ہے۔ الحاصل کلمۂ اَو مقام نفی میں عموم افراد کا فائدہ دیتا ہے اور مقام اثبات میں صرف ایک فرد کو شامل ہوگا لیکن اس ایک فرد کو متعین کرنے کا اختیار مخاطب کو ہوگا جیساکہ ان کے قول خذ ھذا او ذلک میں ماخوذ کو متعین کرنے کا اختیار مخاطب کو ہے۔ یہ خیال رہے کہ اثبات کی صورت میں کلمۂ اَو کا مفید تخییر ہونا اس وقت ہے جب وہ کلام از قبیل انشاء ہو جیساکہ "خذ ھذا او ذلک" انشاء ہے لیکن اگر وہ کلام از قبیل اخبار ہے تو مفید تخییر نہیں ہوگا جیساکہ پہلے بیان کیا گیا ہے کہ اگر کسی نے کسی عورت سے نکاح کیا اور یوں کہا "زوجتک علی الف او علی الفین" اور عورت نے قبول کرلیا تو اس صورت میں شوہر کو مہر کی ایک مقدار متعین کرنے کا اختیار نہ ہوگا بلکہ مہر مثل حکم ہوگا۔

الحاصل کلام اگر از قبیل انشاء ہو اور مثبت ہو اور اس میں کلمۂ اَو واقع ہو تو وہ ایک فرد کو شامل ہوگا اور اس فرد کو متعین کرنے کا اختیار مخاطب کو ہوگا۔ مصنف کتاب کہتے ہیں کہ تخییر کے لئے عموم اباحت لازم ہے۔ یعنی ہر فرد کا مباح ہونا لازم ہے جیسے کوئی کہے جالس الفقہاء او المحدثین مطلب یہ ہے کہ فقہاء اور محدثین دونوں میں سے ایک کے پاس بیٹھنا بھی مباح ہے اور دونوں کے پاس بیٹھنا بھی مباح ہے۔ اب مخاطب کو اختیار ہے کہ ان میں سے کسی ایک کے پاس بیٹھے یا دونوں کے پاس بیٹھے دونوں باتیں جائز ہیں

اس کی تائید باری تعالیٰ کے قول فکفارتہ الآیۃ سے بھی ہوتی ہے اس طور پر کہ اللہ تعالیٰ نے کفارۂ یمین میں تین چیزیں ذکر کی ہیں ایک دس مساکین کو کھانا کھلانا، دوم دس مساکین کو کپڑا پہنانا، سوم ایک رقبہ آزاد کرنا۔ اور ان تینوں کے درمیان کلمۂ اَوْ مذکور ہے اور اس پر تمام فقہاء متفق ہیں کہ حانث نے اگر ان تین میں سے کسی ایک کو اختیار کیا تو بھی کفارہ ادا ہو جائے گا اور اگر تینوں کو اختیار کیا تو بھی ادا ہو جائے گا لیکن اس صورت میں ایک نوع کے ذریعہ کفارہ ادا ہوگا اور باقی دو نوع صدقۂ نافلہ شمار ہوں گی۔

الحاصل اس آیت سے بھی یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ تخییر کے لئے عموم اباحت لازم ہے۔ اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ فکفارتہ الآیۃ خبر ہے اور کلمۂ اَوْ انشاء میں تخییر کا فائدہ دیتا ہے نہ کہ خبر میں، پس آیت میں کلمۂ اَوْ کیسے مفید تخییر ہوگا، تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ خبر امر کے معنی میں ہے، چنانچہ اس کا مطلب یہ ہے کہ فلیکفر احد هذه الامور (ان امور میں سے ایک کے ذریعہ کفارہ ادا کر) اور جب ایسا ہے تو یہ از قبیلِ انشاء ہوگا اور جب یہ کلام انشاء ہے تو کلمۂ اَوْ کا مفیدِ تخییر ہونا درست ہوگا۔

وَقَدْ يَكُوْنُ اَوْ بِمَعْنٰى حَتّٰى قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى لَيْسَ لَكَ مِنَ الْاَمْرِ شَيْئٌ اَوْ يَتُوْبَ عَلَيْهِمْ قِيْلَ مَعْنَاهُ حَتّٰى يَتُوْبَ عَلَيْهِمْ قَالَ اَصْحَابُنَا لَوْ قَالَ لَا اَدْخُلُ هٰذِهِ الدَّارَ اَوْ اَدْخُلُ هٰذِهِ الدَّارَ يَكُوْنُ اَوْ بِمَعْنٰى حَتّٰى حَتّٰى لَوْ دَخَلَ الْاُوْلٰى اَوَّلًا حَنِثَ وَلَوْ دَخَلَ الثَّانِيَةَ اَوَّلًا بَرَّ فِيْ يَمِيْنِهٖ وَبِمِثْلِهٖ لَوْ قَالَ لَا اُفَارِقُكَ اَوْ تَقْضِيَ دَيْنِيْ يَكُوْنُ بِمَعْنٰى حَتّٰى تَقْضِيَ دَيْنِيْ۔

ترجمہ اور کبھی اَوْ حتّٰی کے معنی میں ہوتا ہے، اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے لیس لك من الامر شیئ او یتوب علیہم کہا گیا ہے کہ اس کے معنی حتّٰی یتوب علیہم کے ہیں، ہمارے علماء نے کہا ہے کہ اگر حالف نے کہا لا ادخل هذه الدار او ادخل هذه الدار تو او، حتّٰی کے معنی میں ہوگا حتی کہ اگر اوّلاً پہلے گھر میں داخل ہوا تو حانث ہو جائے گا اور اگر اوّلاً دوسرے گھر میں داخل ہوا تو اپنی قسم کو پورا کرنے والا ہوگا اور اسی کے مثل اگر اس نے کہا لا افارقك او تقضی دینی تو او حتی تقضی دینی کے معنی میں ہوگا۔

تشریح مصنفؒ کہتے ہیں کہ کلمۂ اَوْ میں اصل تو یہی ہے کہ عطف کے لئے ہو لیکن اگر عطف درست نہ ہو تو مجازاً حتّٰی کے معنی میں استعمال ہوگا جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے قول او یتوب میں کلمۂ او، حتّٰی کے معنی میں مستعمل ہے۔ چنانچہ آیت کا ترجمہ یہ ہے کہ "آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو ان کے حق میں بددعا کا کوئی اختیار نہیں ہے یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ ان کی توبہ قبول فرمالیں"۔ اس آیت میں یتوب، شیئ پر معطوف ہوگا یا لیس پر۔ پہلی صورت میں فعل کا عطف اسم پر ہوگا اور دوسری صورت میں مستقبل کا عطف ماضی پر

ہوگا اور یہ دونوں ناجائز ہیں اور جب عطف ناجائز ہے تو اَو کے حقیقی معنی متعذر ہو گئے اور جب اَو کے حقیقی معنی متعذر ہو گئے تو مجازاً ایسے معنی کے لئے استعمال ہوگا جس کا وہ احتمال رکھتا ہو اور وہ غایت ہے جو حتّٰی کا مدلول ہے۔ پس یہاں کلمۂ او حتّٰی کے معنی میں ہوگا۔

کلمۂ او کے حتّٰی کے معنی میں ہونے پر متفرع کرتے ہوئے ہمارے حنفی علماء نے کہا ہے کہ اگر کسی نے قسم کھا کر یہ کہا لا ادخل ھذہ الدار او ادخل ھذہ الدار تو اس میں کلمۂ او حتی کے معنی میں ہوگا اور مطلب یہ ہوگا کہ میں اس گھر میں داخل نہیں ہوں گا یہاں تک کہ اس گھر میں داخل ہوں، یعنی دوسرے گھر میں پہلے داخل ہونگا اور پہلے گھر میں اس کے بعد داخل ہوں گا، اب اگر یہ شخص اوّلاً پہلے گھر میں داخل ہوا تو قسم کے مطابق عمل نہ کرنے کی وجہ سے حانث ہو جائے گا، اور اگر پہلے دوسرے گھر میں داخل ہوا اور پھر پہلے گھر میں داخل ہوا تو قسم کے مطابق عمل کرنے کی وجہ سے حانث نہیں ہوگا بلکہ اپنی قسم کو پورا کرنے والا ہوگا۔ اسی طرح اگر کسی نے کہا لا افارقک او تقضی دَینی تو یہ حتی تقضی دینی کے معنی میں ہوگا اور مطلب یہ ہوگا کہ میں تجھ کو نہیں چھوڑوں گا یہاں تک کہ تو میرا قرض ادا کرے یعنی میرے تجھ کو چھوڑنے کی انتہا یہ ہے کہ تو میرا قرض ادا کرے۔ پس قائل نے یہ بات اگر قسم کھا کر کہی اور قرض ادا کرنے کے بعد اس کو چھوڑا تو حانث نہ ہوگا اور اگر پہلے ہی چھوڑ دیا تو حانث ہو جائے گا۔

فَصْلٌ حَتّٰى لِلْغَايَةِ كَالٰى فَاِذَا كَانَ مَاقَبْلَهَا قَابِلًا لِلْاِمْتِدَادِ وَمَا بَعْدَهَا يَصْلُحُ غَايَةً لَهٗ كَانَتِ الْكَلِمَةُ عَامِلَةً بِحَقِيْقَتِهَا مِثَالُهٗ مَا قَالَ مُحَمَّدٌ رح اِذَا قَالَ عَبْدِىْ حُرٌّ اِنْ لَمْ اَضْرِبْكَ حَتّٰى يَشْفَعَ فُلَانٌ اَوْ حَتّٰى تَصِيْحَ اَوْ حَتّٰى تَشْتَكِىَ بَيْنَ يَدَىَّ اَوْ حَتّٰى يَدْخُلَ اللَّيْلُ كَانَتِ الْكَلِمَةُ عَامِلَةً بِحَقِيْقَتِهَا لِاَنَّ الضَّرْبَ بِالتَّكْرَارِ يَحْتَمِلُ الْاِمْتِدَادَ وَشَفَاعَةُ فُلَانٍ وَاَمْثَالُهَا تَصْلُحُ غَايَةً لِلضَّرْبِ فَلَوِ امْتَنَعَ عَنِ الضَّرْبِ قَبْلَ الْغَايَةِ حَنِثَ وَلَوْ حَلَفَ لَا يُفَارِقُ غَرِيْمَهٗ حَتّٰى يَقْضِيَهٗ دَيْنَهٗ فَفَارَقَهٗ قَبْلَ قَضَاءِ الدَّيْنِ حَنِثَ فَاِذَا تَعَذَّرَ الْعَمَلُ بِالْحَقِيْقَةِ لِمَانِعٍ كَالْعُرْفِ كَمَا لَوْ حَلَفَ اَنْ يَضْرِبَهٗ حَتّٰى يَمُوْتَ اَوْ حَتّٰى يَقْتُلَهٗ حُمِلَ عَلَى الضَّرْبِ الشَّدِيْدِ بِاعْتِبَارِ الْعُرْفِ۔

ترجمہ حتّٰی، الٰی کی طرح غایت کے لئے ہے پس جب اس کا ماقبل امتداد کو قبول کرنے والا ہو اور اس کا مابعد اس امتداد کی غایت بننے کی صلاحیت رکھتا ہو تو کلمۂ حتّٰی اپنی حقیقت کے ساتھ عامل ہوگا۔ اس کی مثال وہ ہے جو امام محمدؒ نے کہا کہ جب مولیٰ نے کہا میرا غلام آزاد ہے اگر نہ ماروں میں تجھ کو یہاں تک کہ فلاں سفارش

کرے یا یہاں تک کہ تو چلائے یا یہاں تک کہ تو میرے سامنے شکایت کرے یا یہاں تک کہ رات داخل ہو جائے، تو کلمہ حتیٰ اپنی حقیقت کے ساتھ عامل ہو گا اس لئے کہ بار بار مارنا امتداد کا احتمال رکھتا ہے اور فلاں کی سفارش اور اس کے امثال ضرب کی غایت بننے کی صلاحیت رکھتے ہیں، پس اگر حالف غایت سے پہلے ہی مارنے سے رک گیا تو حانث ہو جائے گا۔ اور اگر قسم کھائی کہ وہ اپنے مدیون سے جدا نہیں ہو گا یہاں تک کہ وہ اس کو اس کا دَین ادا کر دے۔ پس حالف دَین ادا کرنے سے پہلے ہی اس سے جدا ہو گیا تو حالف حانث ہو جائے گا۔ پس جب کسی مانع کی وجہ سے حقیقت پر عمل متعذر ہو جائے جیسے عرف جیسا کہ اگر قسم کھائی کہ اس کو مار یگا یہاں تک کہ وہ مر جائے یا یہاں تک کہ وہ اس کو قتل کر دے تو یہ باعتبار عرف کے ضرب شدید پر محمول کیا جائے گا۔

تشریح حروفِ عاطفہ میں سے ساتواں حرفِ عطف، حتیٰ ہے اس جگہ حتیٰ کو اگرچہ حروفِ عاطفہ میں شمار کیا گیا ہے لیکن اصلاً اس میں غایت کے معنی ہیں اسی وجہ سے مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ جس طرح کلمہ الیٰ غایت کے لئے آتا ہے اسی طرح کلمہ حتیٰ بھی غایت کے لئے آتا ہے۔ غایت وہ کہلاتی ہے جس کی طرف شئی منتہی ہو یعنی جس پر جا کر شئی ختم ہو جاتی ہو وہ غایت کہلاتی ہے، غایت حتیٰ کے بعد آتی ہے اور حتیٰ سے پہلے جو ہوتا ہے وہ مغیاء کہلاتا ہے۔ فاضل مصنفؒ کہتے ہیں کہ حتیٰ کا غایت کے لئے ہونا دو شرطوں کیساتھ مشروط ہے۔ پہلی شرط یہ ہے کہ حتیٰ کا ماقبل امتداد کو قبول کرنے والا ہو یعنی حتیٰ سے پہلے ایسی چیز ہو جو حتیٰ کے بعد والی چیز تک پہنچ سکے۔ دوسری شرط یہ ہے کہ حتیٰ کے بعد ایسی چیز ہو جو حتیٰ کے ماقبل کے لئے غایت بننے کی صلاحیت رکھتی ہو، یعنی حتیٰ کے بعد ایسی چیز ہو جو حتیٰ سے پہلے والی چیز کے حکم کو ختم کرنے کی صلاحیت رکھتی ہو۔ جب یہ دونوں شرطیں پائی جائیں گی تو کلمہ حتیٰ اپنے حقیقی معنی میں عمل کریگا یعنی اس صورت میں کلمۂ حتیٰ صرف غایت کے لئے استعمال ہو گا اس کی مثال امام محمدؒ کا یہ قول ہے کہ جب آقا نے یوں کہا "عبدی حرٌّ ان لم اضربك حتی یشفع فلان" میرا غلام آزاد ہے اگر میں تجھ کو نہ ماروں یہاں تک کہ فلاں سفارش کرے۔ یا یوں کہا "عبدی حرٌّ ان لم اضربك حتی تصیح" میرا غلام آزاد ہے اگر میں تجھ کو نہ ماروں یہاں تک کہ تو چیخ مارے۔ یا یوں کہا "عبدی حرٌّ ان لم اضربك حتی تشتکی بین یدیّ" میرا غلام آزاد ہے اگر میں تجھ کو نہ ماروں یہاں تک کہ تو میرے سامنے شکایت کرے۔ یا یوں کہا "عبدی حرٌّ ان لم اضربك حتی یدخل اللیل" میرا غلام آزاد ہے اگر میں تجھ کو نہ ماروں یہاں تک کہ رات داخل ہو جائے۔ ان تمام صورتوں میں کلمۂ حتیٰ اپنے حقیقی معنی یعنی غایت کے لئے استعمال کیا گیا ہے کیونکہ حتیٰ کا ماقبل یعنی بار بار مارنا امتداد کا احتمال رکھتا ہے اور حتیٰ کا مابعد یعنی فلاں کا سفارش کرنا، مضروب کا چیخنا، مضروب کا خلاصی کی درخواست کرنا اور رات کا داخل ہونا یہ سب چیزیں ایسی ہیں جو ضرب کی غایت بننے کی صلاحیت رکھتی ہیں۔ یعنی سفارش کی وجہ سے، مضروب کے چیخنے کی وجہ سے، مضروب کے خلاصی

کی درخواست کرنے کی وجہ سے اور رات کے آنے کی وجہ سے لوگ بالعموم مار پیٹ کرنے سے رک جاتے ہیں۔
الحاصل ان مثالوں میں دونوں شرطیں موجود ہیں لہٰذا ان مثالوں میں کلمہ حتی غایت کے لئے ہوگا۔ اب اگر حالف غایت سے پہلے ہی مارنے سے رک گیا تو حانث ہو جائے گا۔ مثلاً فلاں کے سفارش کرنے سے پہلے ہی مارنے سے رک گیا تو حالف حانث ہو جائے گا۔ یعنی غلام آزاد ہو جائے گا۔ کیونکہ اس کی قسم کا منشاء یہ تھا کہ میں تجھ کو فلاں کی سفارش کرنے تک مارتا رہوں گا اگر میں نے ایسا نہ کیا تو میرا غلام آزاد ہے۔ اسی طرح اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ اپنے مدیون سے جدا نہیں ہوگا یہاں تک کہ وہ مدیون حالف کو اس کا دَین ادا نہ کردے پس اگر حالف ادائے دَین سے پہلے ہی مدیون سے جدا ہوگیا تو حانث ہو جائے گا کیونکہ اس مثال میں عدم مفارقت (مدیون کے پیچھے لگے رہنا) امتداد کا احتمال رکھتا ہے اور دَین کا ادا کرنا غایت بننے کی صلاحیت رکھتا ہے لہٰذا یہاں بھی کلمہ حتی غایت کے لئے ہوگا۔ پس جب غایت یعنی ادائے دَین سے پہلے ہی حالف مدیون سے جدا ہوگیا تو حانث ہونے کی شرط پائی گئی اور جب حانث ہونے کی شرط پائی گئی تو حالف حانث ہو جائے گا۔ مصنفؒ کہتے ہیں کہ اگر عرف وغیرہ کسی مانع کی وجہ سے حتی کی حقیقت یعنی غایت پر عمل کرنا متعذر ہو جائے تو وہاں معنیٰ حقیقی کو ترک کر دیا جائے گا یعنی غایت پر عمل نہیں ہوگا۔ چنانچہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں تجھ کو ماروں گا یہاں تک کہ تو مر جائے یا کہا کہ میں تجھ کو قتل کر ڈالوں گا تو اس صورت میں اگرچہ حتی کا ماقبل امتداد کا احتمال رکھتا ہے اور حتی کا مابعد یعنی موت غایت بننے کی صلاحیت رکھتی ہے لیکن اس کے باوجود عرف کی وجہ سے یہاں کلمہ حتی غایت پر محمول نہیں کیا گیا ہے بلکہ ضرب شدید پر محمول کیا گیا ہے اور مطلب یہ ہے کہ میں تجھ کو سخت ترین انداز پر ماروں گا چنانچہ اگر حالف نے مخاطب کو ضرب شدید کے ساتھ مارا اور اس کے مر جانے اور قتل ہو جانے سے پہلے ہی مارنے سے رک گیا تو یہ قسم پوری کرنے والا شمار ہوگا اپنی قسم میں حانث نہ ہوگا۔

وَاِنْ لَمْ يَكُنِ الْاَوَّلُ قَابِلًا لِلْاِمْتِدَادِ وَالْاٰخِرُ صَالِحًا لِلْغَايَةِ وَصَلَحَ الْاَوَّلُ سَبَبًا وَالْاٰخِرُ جَزَاءً يُحْمَلُ عَلَى الْجَزَاءِ مِثَالُهُ مَا قَالَ مُحَمَّدٌ اِذَا قَالَ لِغَيْرِهٖ عَبْدِيْ حُرٌّ اِنْ لَمْ اٰتِكَ حَتّٰى تُغَدِّيَنِيْ فَاَتَاهُ فَلَمْ يُغَدِّهٖ لَا يَحْنَثُ لِاَنَّ التَّغْدِيَةَ لَا تَصْلُحُ غَايَةً لِلْاِتْيَانِ بَلْ هُوَ دَاعٍ اِلٰى زِيَادَةِ الْاِتْيَانِ وَصَلَحَ جَزَاءً فَيُحْمَلُ عَلَى الْجَزَاءِ فَيَكُوْنُ بِمَعْنٰى لَامِ كَيْ فَصَارَ كَمَا قَالَ اِنْ لَمْ اٰتِكَ اِتْيَانًا جَزَاؤُهُ التَّغْدِيَةُ۔

ترجمہ اور اگر اول (حتی کا ماقبل) امتداد کو قبول کرنے والا نہ ہو اور آخر (حتی کا مابعد) غایت بننے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو (لیکن) اول، سبب اور آخر جزاء بننے کی صلاحیت رکھتا ہو تو اس کو جزاء پر محمول کیا جائے گا اس کی مثال وہ ہے جو امام محمدؒ نے کہا ہے کہ جب مولیٰ نے اپنے علاوہ سے کہا میرا غلام

آزاد ہے اگر میں تیرے پاس نہ آؤں یہاں تک کہ تو مجھے صبح کا کھانا کھلائے پس مولیٰ اس کے پاس آیا مگر اس نے اس کو کھانا نہیں کھلایا تو مولیٰ حانث نہ ہوگا اس لئے کہ صبح کا کھانا آنے کی غایت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے بلکہ وہ زیادہ کرنے کا داعی ہے اور جزاء بننے کی صلاحیت رکھتا ہے لہٰذا اجزاء پر محمول کیا جائے گا اور حتیٰ، لام کَیْ کے معنی میں ہوگا، پس ایسا ہوگیا جیساکہ اس نے کہا اگر میں نہ آؤں ایسا آنا جس کی جزاء صبح کا کھانا ہو۔

تشریح مصنفؒ کہتے ہیں کہ اگر حتیٰ کا ماقبل امتداد کی صلاحیت نہ رکھتا ہو اور اس کا مابعد غایت بننے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو یعنی دونوں شرطیں موجود نہ ہوں یا ان میں سے کوئی ایک شرط موجود نہ ہو بلکہ حتیٰ کے ماقبل میں سبب بننے کی صلاحیت ہو اور مابعد میں جزاء بننے کی صلاحیت ہو تو اس صورت میں حتیٰ کے مابعد کو جزاء پر محمول کیا جائیگا اور خود حتیٰ لام کَیْ کے معنی میں ہوگا اور حتیٰ کو جزاء پر اس لئے محمول کیا گیا ہے کہ غایت اور جزاء کے درمیان مناسبت ہے اس طور پر کہ جس طرح مغیا غایت پر جاکر ختم ہو جاتی ہے اسی طرح شرط بھی جزاء پر جاکر ختم ہو جاتی ہے۔

اس کی مثال امام محمدؒ کا قول ہے، حضرت امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مولیٰ نے کسی سے کہا "عبدی حر ان لم آتك حتی تغدینی" پس مولیٰ اس کے پاس آیا لیکن اس نے مولیٰ کو صبح کا کھانا نہیں کھلایا تو مولیٰ حانث نہ ہوگا، یعنی اس کا غلام آزاد نہ ہوگا وجہ اس کی یہ ہے کہ اس مثال میں کلمۂ حتیٰ غایت کے لئے نہیں ہو سکتا اس لئے کہ حتیٰ کا ماقبل یعنی اتیان امتداد کا احتمال نہیں رکھتا ہے اور حتیٰ کا مابعد یعنی تغدیہ (صبح کا کھانا کھلانا) غایت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے کیونکہ تغدیہ اتیان کو ختم نہیں کرتا ہے بلکہ زیادہ آنے کی دعوت دیتا ہے۔ الحاصل حتیٰ کے ماقبل میں امتداد کا احتمال نہیں ہے اور مابعد میں غایت بننے کی صلاحیت نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو اس مثال میں حتیٰ غایت کے لئے نہ ہوگا اور تغدیہ چونکہ اتیان کی جزاء بن سکتا ہے اس لئے اس کو جزاء پر محمول کیا جائے گا اور حتیٰ لام کَیْ کے معنی میں ہوگا اور مطلب یہ ہوگا کہ اگر میں نہ آؤں ایسا آنا جس کی جزاء تغدیہ ہو تو میرا غلام آزاد ہے پس مولیٰ کے آنے کے بعد جب اس نے مولیٰ کو کھانا نہیں کھلایا تو اتیان تو پایا گیا مگر ایسا اتیان نہیں پایا گیا جس کی جزاء تغدیہ ہو اور جب ایسا اتیان نہیں پایا گیا تو حانث ہونے کی شرط نہیں پائی گئی اور جب شرط حنث نہیں پائی گئی تو مولیٰ حانث بھی نہ ہوگا یعنی اس کا غلام آزاد نہ ہوگا۔

وَإِذَا تَعَذَّرَ هٰذَا بِأَنْ لَا يَصْلُحَ الْآخَرُ جَزَاءً لِلْأَوَّلِ حُمِلَ عَلَى الْعَطْفِ الْمَحْضِ مِثَالُهُ مَا قَالَ مُحَمَّدٌ إِذَا قَالَ عَبْدِیْ حُرٌّ إِنْ لَمْ آتِكَ حَتّٰى أَتَغَدّٰى عِنْدَكَ الْيَوْمَ أَوْ إِنْ لَمْ تَأْتِنِیْ حَتّٰى تَتَغَدّٰى عِنْدِیَ الْيَوْمَ فَأَتَاهُ فَلَمْ يَتَغَدَّ عِنْدَهٗ فِیْ ذٰلِكَ الْيَوْمِ حَنِثَ وَذٰلِكَ لِأَنَّهٗ لَمَّا أُضِيْفَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنَ الْفِعْلَيْنِ إِلٰى ذَاتٍ وَاحِدٍ لَا يَصْلُحُ أَنْ يَكُوْنَ فِعْلُهٗ جَزَاءً لِفِعْلِهٖ فَيُحْمَلُ عَلَى الْعَطْفِ الْمَحْضِ فَيَكُوْنُ الْمَجْمُوْعُ شَرْطًا لِلْبِرِّ۔

ترجمہ اور جب یہ متعذر ہو جائے بایں طور کہ آخر اول کی جزاء بننے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو تو اس کو عطف محض پر محمول کیا جائے گا اس کی مثال وہ ہے جو امام محمدؒ نے کہا ہے جب مولیٰ نے کہا میرا غلام آزاد ہے اگر میں تیرے پاس نہ آؤں یہاں تک کہ میں آج تیرے پاس صبح کا کھانا کھاؤں یا اگر تو میرے پاس نہ آئے یہاں تک کہ تو آج میرے پاس صبح کا کھانا کھائے، پس مولیٰ اس کے پاس آیا لیکن اس دن میں اس کے پاس صبح کا کھانا نہیں کھایا تو حانث ہو جائے گا اور یہ اس لئے کہ جب دونوں فعلوں میں سے ہر ایک ذات واحد کی طرف مضاف کیا گیا تو اس کا فعل اسی کے فعل کی جزاء بننے کی صلاحیت نہیں رکھیگا لہٰذا عطف محض پر محمول کیا جائیگا اور مجموعہ قسم پوری ہونے کی شرط ہوگا۔

تشریح مصنفؒ کہتے ہیں کہ اگر کلمۂ حتی کو جزاء پر محمول کرنا متعذر ہو یعنی اگر کلمۂ حتی کا ماقبل سبب اور کلمۂ حتی کا مابعد جزاء بننے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو تو اس صورت میں کلمۂ حتی کو عطفِ محض پر محمول کیا جائے گا، یعنی کلمۂ حتی، فاء کے معنی میں ہوگا یا ثم کے معنی میں ہوگا اور وجہ اس کی یہ ہے کہ فاء اور ثمّ دونوں تعقیب کیلئے آتے ہیں اور تعقیب غایت کے مناسب ہے، لہٰذا کلمۂ حتی جو اصلاً غایت کے لئے آتا ہے غایت اور جزاء کے معنی میں متعذر ہونے کی صورت میں فاء کے معنی میں ہوگا یا ثمّ کے معنی میں ہوگا۔ اس کی مثال حضرت امام محمدؒ کا یہ قول ہے مولیٰ نے کہا عبدی حرٌ ان لم اٰتک حتی اتغدیٰ عندک الیوم (اگر میں آج تیرے پاس نہ آؤں پھر تیرے پاس صبح کا کھانا نہ کھاؤں تو میرا غلام آزاد ہے) یا یوں کہا عبدی حرٌ ان لم تاتنی حتی تغدیٰ عندی الیوم (اگر تو میرے پاس آج نہ آئے پھر میرے پاس کھانا نہ کھائے تو میرا غلام آزاد ہے) ملاحظہ کیجئے دونوں مثالوں میں اتیان اور تغدی دونوں فعل ایک ہی ذات کی طرف منسوب ہیں۔ پہلی مثال میں دونوں فعل متکلم کی طرف منسوب ہیں اور دوسری مثال میں دونوں فعل مخاطب کی طرف منسوب ہیں اور ایک آدمی کا فعل خود اسی کے فعل کی جزاء بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے۔ یعنی ایسا نہیں ہو سکتا ہے کہ متکلم کے اتیان کی جزاء خود متکلم کی تغدی ہو یا مخاطب کے اتیان کی جزاء خود مخاطب کی تغدی ہو اور جب ایسا نہیں ہو سکتا ہے تو ان مثالوں میں جزاء کے معنی متعذر ہوں گے اور کلمۂ حتی عطف محض پر محمول ہوگا اور مطلب یہ ہوگا کہ اگر میں آج تیرے پاس نہ آؤں اور پھر تیرے پاس تغدی نہ کروں تو میرا غلام آزاد ہے، یعنی میں آج تیرے پاس آؤں گا اور تیرے پاس تغدی کروں گا، پس اتیان اور تغدی دونوں کا مجموعہ قسم پوری ہونے کی شرط ہوگا، چنانچہ اگر متکلم آیا اور پھر اس کے ساتھ تغدی بھی کی تو متکلم کی قسم پوری ہو جائے گی اور اس کا غلام آزاد نہ ہوگا اور اگر متکلم نہیں آیا یا آیا تو مگر تغدی نہیں کی تو ان دونوں صورتوں میں متکلم حانث ہو جائے گا یعنی اس کا غلام آزاد ہو جائے گا۔ اسی طرح دوسری مثال میں کہا جائے گا۔

فَصْلٌ اِلٰی لِاِنْتِہَاءِ الْغَایَۃِ ثُمَّ ھُوَ فِیْ بَعْضِ الصُّوَرِ یُفِیْدُ مَعْنَی امْتِدَادِ الْحُکْمِ وَفِیْ بَعْضِ الصُّوَرِ یُفِیْدُ مَعْنَی الْاِسْقَاطِ فَاِنْ اَفَادَ الْاِمْتِدَادَ لَا تَدْخُلُ

اَلْغَایَۃُ فِی الْحُکْمِ وَاِنْ اَفَادَ الْاِسْقَاطَ تَدْخُلُ نَظِیْرُ الْاَوَّلِ اِشْتَرَیْتُ ھٰذَا الْمَکَانَ اِلٰی ھٰذَا الْحَائِطِ لَا تَدْخُلُ الْحَائِطُ فِی الْبَیْعِ وَنَظِیْرُ الثَّانِیْ بَاعَ بِشَرْطِ الْخِیَارِ اِلٰی ثَلٰثَۃِ اَیَّامٍ وَبِمِثْلِہٖ لَوْ حَلَفَ لَا اُکَلِّمُ فُلَانًا اِلٰی شَھْرٍ کَانَ الشَّھْرُ دَاخِلًا فِی الْحُکْمِ وَقَدْ اَفَادَ فَائِدَۃَ الْاِسْقَاطِ ھٰھُنَا۔

ترجمہ کلمۂ الیٰ مسافت کی انتہاء کے لئے آتا ہے پھر وہ بعض صورتوں میں امتدادِ حکم کے معنی کا فائدہ دیتا ہے اور بعض صورتوں میں اسقاط کے معنی کا فائدہ دیتا ہے۔ پس اگر امتداد کا فائدہ دیا تو غایت حکم میں داخل نہیں ہوگی اور اگر اسقاط کا فائدہ دیا تو داخل ہوگی۔ اول کی نظیر "اشتریتُ ھذا المکان الی ھذا الحائط" میں نے یہ مکان اس دیوار تک خریدا۔ دیوار بیع میں داخل نہیں ہوگی۔ اور ثانی کی نظیر "باع بشرط الخیار الی ثلثۃ ایام" اس نے تین دن کی شرطِ خیار کے ساتھ فروخت کیا۔ اور اسی کے مثل اگر قسم کھائی کہ میں فلاں سے ایک ماہ تک کلام نہیں کروں گا تو ماہ حکم میں داخل ہوگا اور یہاں کلمۂ الیٰ نے اسقاط کا فائدہ دیا ہے۔

تشریح مصنفؒ حروفِ عاطفہ کے بیان سے فراغت کے بعد یہاں سے حروفِ جارہ کو بیان فرما رہے ہیں۔ چنانچہ فرمایا ہے کہ کلمۂ الیٰ مسافت کی انتہاء کو بیان کرنے کے لئے آتا ہے، خادم نے غایت کا ترجمہ مسافت اس لئے کیا ہے تاکہ لانتہاء الغایۃ میں اضافۃ الشیٔ الی نفسہ کا اعتراض واقع نہ ہو کیونکہ غایت کے معنی بھی انتہاء کے ہیں۔ الحاصل کلمۂ الیٰ مسافت کی انتہاء کو بیان کرنے کے لئے آتا ہے۔ یہ ذہن میں رکھئے کہ الیٰ کا ماقبل مغیا اور مابعد غایت کہلاتا ہے۔ اور اس بارے میں کہ غایت مغیا میں داخل ہوتی ہے یا نہیں چار مذاہب ہیں (۱) غایت مغیا میں مطلقاً داخل ہوگی (۲) غایت مغیا میں مطلقاً داخل نہیں ہوگی (۳) غایت اگر مغیا کی جنس سے ہو تو غایت مغیا میں داخل ہوگی ورنہ نہیں (۴) غایت کا مغیا میں داخل ہونا قرینہ پر موقوف ہے۔ غایت کے مغیا میں داخل ہونے پر اگر قرینہ موجود ہے تو غایت مغیا میں داخل ہوگی اور اگر قرینہ موجود نہیں ہے تو غایت مغیا میں داخل نہ ہوگی۔
مصنفِ اصول الشاشی نے ان مذاہب کو بیان نہیں کیا ہے بلکہ کلمۂ الیٰ کی تقسیم کی ہے کہ کلمۂ الیٰ بعض صورتوں میں امتدادِ حکم کے معنی کا فائدہ دیتا ہے اور بعض صورتوں میں اسقاط کے معنی کا فائدہ دیتا ہے۔ امتدادِ حکم کا مطلب یہ ہے کہ صدرِ کلام اور اولِ کلام غایت کو شامل نہ ہو یا غایت کو شامل ہونے میں شبہ ہو تو ایسی صورت میں کلمۂ الیٰ ذکر کیا جاتا ہے تاکہ اس کے ذریعہ حکم کو کھینچ کر غایت تک پہنچایا جاسکے۔ اور اسقاط کا مطلب یہ ہے کہ صدرِ کلام اور اولِ کلام غایت اور ماوراءِ غایت دونوں کو شامل ہو، پس ایسی صورت میں کلمۂ الیٰ کو اس لئے ذکر کیا جاتا ہے تاکہ حکم کو ماوراءِ غایت سے ساقط کیا جاسکے۔ الحاصل کلمۂ الیٰ بعض صورتوں میں امتدادِ حکم کے معنی کا فائدہ دیتا ہے اور بعض صورتوں میں اسقاط کے معنی کا فائدہ دیتا ہے ـــــ مصنفؒ کہتے ہیں

کہ اگر کلمۂ الیٰ امتدادِ حکم کے معنی کا فائدہ دیگا تو غایت مغیا میں داخل نہیں ہوگی اور اگر اسقاط کے معنی کا فائدہ دیگا تو غایت مغیا میں داخل ہوگی ۔ مفیدِ امتداد ہونے کی مثال یہ ہے کہ ایک آدمی نے کہا " اشتریت ھذا المکان الی ھذا الحائط " میں نے یہ مکان اس دیوار تک خریدا ، تو یہ دیوار عقدِ بیع میں داخل نہیں ہوگی اس لئے کہ مکان کا لفظ اقل پر بھی بولا جاتا ہے اور اکثر پر بھی لہٰذا کلمۂ الیٰ حکمِ بیع کو کھینچ کر حائط تک پہنچائے گا یعنی اس مثال میں کلمۂ الیٰ امتدادِ حکم کے لئے ہوگا اور امتدادِ حکم کا فائدہ دینے کی صورت میں چونکہ غایت مغیا میں داخل نہیں ہوتی ہے اس لئے اس مثال میں غایت یعنی دیوار ، مغیا یعنی شرا ، میں داخل نہیں ہوگی ۔ اور اسقاط کے معنی کا فائدہ دینے کی مثال یہ ہے کہ ایک آدمی نے کہا " بعتُ بشرط الخیار الی ثلثۃ ایام " میں نے فروخت کیا شرطِ خیار کے ساتھ تین دن تک تو یہ تینوں دن خیار میں داخل ہوں گے ، یعنی غایت مغیا میں داخل ہوگی ۔ اس لئے کہ یہاں غایت اسقاط کے لئے ہے اس طور پر کہ اگر خیار کی شرط مطلق ہوتی تو مؤبد ہوتی اور عقد فاسد ہوجاتا ، لیکن جب غایت یعنی الی ثلثۃ ایام کو ذکر کردیا گیا تو یہ اس کے ماوراء کو ساقط کرنے اور نکالنے کے لئے ہوگی اور خود غایت یعنی الی ثلثۃ ایام مغیا یعنی خیار میں داخل ہوں گے ۔ مصنفؒ کہتے ہیں کہ غایت اسقاط کی مثال یہ بھی ہے کہ ایک آدمی نے کہا " واللہ لا اکلم فلاناً الی شھر " بخدا میں فلاں سے ایک ماہ تک کلام نہیں کروں گا ۔ تو یہاں کلمۂ الیٰ مفیدِ اسقاط ہوگا اور شہر ، حکمِ یمین یعنی عدمِ تکلم میں داخل ہوگا ۔ کیونکہ اس کا قول لا اکلم ، شہر اور مافوق الشہر دونوں کو شامل ہے ۔ پس شہر کا ذکر ماوراءِ شہر کو ساقط کرنے کے لئے ہے اور جب ایسا ہے تو شہر خود مغیا میں داخل ہوگا ۔

وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا الْمِرْفَقُ وَالْكَعْبُ دَاخِلَانِ تَحْتَ حُكْمِ الْغُسْلِ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى " اِلَى الْمَرَافِقِ " لِاَنَّ كَلِمَةَ اِلٰى هٰهُنَا لِلْاِسْقَاطِ فَاِنَّهٗ لَوْلَاهَا لَاسْتَوْعَبَتِ الْوَظِيْفَةُ جَمِيْعَ الْيَدِ وَلِهٰذَا قُلْنَا الرُّكْبَةُ مِنَ الْعَوْرَةِ لِاَنَّ كَلِمَةَ اِلٰى فِيْ قَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَوْرَةُ الرَّجُلِ مَا تَحْتَ السُّرَّةِ اِلَى الرُّكْبَةِ تُفِيْدُ فَائِدَةَ الْاِسْقَاطِ فَتَدْخُلُ الرُّكْبَةُ فِي الْحُكْمِ ۔

ترجمہ اور اسی بنا پر ہم نے کہا کہ مرفق اور کعب باری تعالیٰ کے قول الی المرافق میں حکمِ غسل کے تحت داخل ہیں کیونکہ یہاں کلمۂ الیٰ اسقاط کے لئے ہے اس لئے کہ اگر کلمۂ الیٰ نہ ہوتا تو وظیفہ (غسل) پورے ہاتھ کو گھیر لیتا اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ رکبہ (گھٹنا) عورت کا جزء ہے کیونکہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول عورۃ الرجل ما تحت السرۃ الی الرکبۃ " میں کلمۂ الیٰ اسقاط کے معنی کا فائدہ دیتا ہے لہٰذا رکبہ ، حکمِ عورت میں داخل ہوگا ۔

تشریح مصنفؒ فرماتے ہیں کہ جب صدرِ کلام ، غایت اور ماوراءِ غایت دونوں کو شامل ہو تو اس صورت میں کلمۂ الیٰ چونکہ ماوراءِ غایت کو ساقط کرنے کا فائدہ دیتا ہے اس لئے ہم کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ کے

قولہ فاغسلوا وجوھکم وایدیکم الی المرافق وامسحوا برؤسکم وارجلکم الی الکعبین میں مرفق اور کعب حکمِ غسل کے تحت داخل ہیں۔ چنانچہ مرافق (کہنیوں) کا ہاتھوں کے ساتھ دھونا ضروری ہے اور کعبین (ٹخنوں) کا پیروں کے ساتھ دھونا ضروری ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ آیت میں کلمۂ الیٰ اسقاط کے لئے ہے اور کلمۂ الیٰ اسقاط کے لئے اس لئے ہے کہ صدرِ کلام (وایدیکم) غایت (مرافق) اور ماوراء غایت دونوں کو شامل ہے کیونکہ ید کا اطلاق ران کے اوپر تک ہوتا ہے۔ پس آیت میں اگر کلمۂ الیٰ نہ ہوتا تو وضو میں ہاتھ اور پیر کا جو وظیفہ ہے یعنی دھونا وہ پورے ہاتھ اور پورے پیر کو گھیر لیتا اور وضو میں ہاتھوں کو بغلوں تک دھونا فرض ہوتا اور پیروں کو ران کے اوپر تک دھونا فرض ہوتا، لیکن جب کلمۂ الیٰ کو ذکر کردیا گیا تو اس کی وجہ سے دھونے کا حکم ماوراء غایت سے ساقط ہوگیا یعنی ہاتھوں میں کہنیوں سے اوپر کا دھونا ساقط ہوگیا اور پیروں میں ٹخنوں سے اوپر کا دھونا ساقط ہوگیا اور جب ایسا ہے تو مرافق غسلِ یدین میں داخل ہوں گی۔ اور کعبین غسلِ رجلین میں داخل ہوں گے۔ مصنفؒ کہتے ہیں کہ جب صدرِ کلام غایت اور ماوراء غایت دونوں کو شامل ہو تو اس وقت چونکہ غایت مغیا میں داخل ہوتی ہے اس لئے ہم کہتے ہیں کہ رکبہ (گھٹنا) عورت میں داخل ہوگا یعنی اس کا ستر بھی واجب ہوگا کیونکہ رسولِ ہاشمی صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد عورۃ الرجل ماتحت السرۃ الی الرکبۃ میں کلمۂ الیٰ اسقاط کے لئے ہے۔ اور یہاں کلمۂ الیٰ اسقاط کے لئے اس لئے ہے کہ صدرِ کلام یعنی ماتحت السرۃ، رکبہ کو بھی شامل ہے اور ماوراء رکبۃ یعنی رکبہ سے نیچے کے حصہ کو بھی شامل ہے۔ پس کلمۂ الیٰ کو لاکر ماوراء رکبہ کو عورت ہونے سے خارج کردیا گیا، اور جب ماوراء رکبہ عورت ہونے سے خارج ہوگیا تو رکبہ عورت ہونے کے حکم میں داخل ہوگا، یعنی اس کا ستر واجب ہوگا۔

وَقَدْ تُفِيْدُ كَلِمَةُ اِلٰى تَاْخِيْرَ الْحُكْمِ اِلَى الْغَايَةِ وَلِهٰذَا قُلْنَا اِذَا قَالَ لِامْرَأَتِهٖ اَنْتِ طَالِقٌ اِلٰى شَهْرٍ وَلَا نِيَّةَ لَهٗ لَا يَقَعُ الطَّلَاقُ فِى الْحَالِ عِنْدَنَا خِلَافًا لِزُفَرَؒ لِاَنَّ ذِكْرَ الشَّهْرِ لَا يَصْلُحُ لِمَدِّ الْحُكْمِ وَالْاِسْقَاطِ شَرْعًا وَالطَّلَاقُ يَحْتَمِلُ التَّاْخِيْرَ بِالتَّعْلِيْقِ فَيُحْمَلُ عَلَيْهِ۔

ترجمہ اور کبھی کلمۂ الیٰ حکم کو غایت تک مؤخر کرنے کا فائدہ دیتا ہے اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ جب کسی نے اپنی بیوی سے کہا "انتِ طالق الی شہر" اور اس کی کوئی نیت نہیں ہے تو ہمارے نزدیک فی الحال طلاق واقع نہیں ہوگی امام زفرؒ کا اختلاف ہے اس لئے کہ شہر کا ذکر شرعاً مدِ حکم اور اسقاط کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اور طلاق تعلیق کے ساتھ تاخیر کا احتمال رکھتی ہے لہٰذا تاخیر پر محمول کیا جائے گا۔

تشریح مصنفؒ کہتے ہیں کہ کلمۂ الیٰ کبھی غایت تک حکم کو مؤخر کرنے کا فائدہ دیتا ہے مگر یہ اس وقت

ہوگا جب کلمۂ الیٰ زمانہ پر داخل ہو۔ اور تاخیر کا مطلب یہ ہے کہ مقتضی اور موجب کے پائے جانے کے باوجود شئی فی الحال ثابت نہ ہو بلکہ غایت کے پائے جانے کے بعد ثابت ہو۔ چنانچہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا "انتِ طالق الیٰ شہر" اور کوئی نیت نہیں کی تو ہمارے نزدیک فی الحال طلاق واقع نہ ہوگی بلکہ ایک ماہ کے بعد واقع ہوگی۔ اور اگر اس نے فی الحال واقع کرنے کی نیت کی تو فی الحال واقع ہوجائے گی اور آخر کلام یعنی الیٰ شہر لغو ہوجائے گا۔ حضرت امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ دونوں صورتوں میں فی الحال طلاق واقع ہوجائے گی۔
ہماری دلیل یہ ہے کہ شہر (مہینہ) شرعاً امتدادِ حکم کی صلاحیت رکھتا ہے اور نہ اسقاط کی اور جب شہر ان دونوں کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے حالانکہ غایت کی یہ دو ہی قسمیں ہیں تو پھر الیٰ شہر کو غایت پر محمول کرنا اور شہر کو غایت قرار دینا متعذر ہوگا۔ اور یہ بات مسلم ہے کہ جو چیز اسقاطات کے قبیلہ سے ہوتی ہے جیسے طلاق، عتاق وغیرہ تو اس کو معلق کرنا جائز ہے، اور جو چیز اثباتات کے قبیلہ سے ہوتی ہے جیسے بیع اس کو معلق کرنا جائز نہیں ہے۔ پس طلاق چونکہ اسقاطات کے قبیلہ سے ہے اس لئے اس کو معلق کرنا جائز ہوگا اور جب طلاق کو معلق کرنا جائز ہے تو اس میں تعلق کے ذریعہ تاخیر کا احتمال بھی ہوگا اور جب طلاق تاخیر کا احتمال رکھتی ہے تو کلام کو لغو ہونے سے بچانے کے لئے طلاق کو تاخیر پر محمول کیا جائے گا اور انتِ طالق الیٰ شہر کے معنی انتِ طالق مؤخراً الیٰ شہر کے ہوں گے اور مطلب یہ ہوگا کہ تجھ کو ایک ماہ بعد طلاق ہے پس ایک ماہ گذرنے کے بعد طلاق واقع ہوجائے گی۔

فَصْلٌ كَلِمَةُ عَلٰى لِلْاِلْزَامِ وَاَصْلُهٗ لِاِفَادَةِ مَعْنَى التَّفَوُّقِ وَالتَّعَلِّيْ وَلِهٰذَا لَوْ قَالَ لِفُلَانٍ عَلَيَّ اَلْفٌ يُحْمَلُ عَلَى الدَّيْنِ بِخِلَافِ مَا لَوْ قَالَ عِنْدِيْ اَوْ مَعِيْ اَوْ قِبَلِيْ وَعَلٰى هٰذَا قَالَ فِي السِّيَرِ الْكَبِيْرِ اِذَا قَالَ رَأْسُ الْحِصْنِ اٰمِنُوْنِيْ عَلٰى عَشَرَةٍ مِنْ اَهْلِ الْحِصْنِ فَفَعَلْنَا فَالْعَشَرَةُ سِوَاهُ وَخِيَارُ التَّعْيِيْنِ لَهٗ وَلَوْ قَالَ اٰمِنُوْنِيْ وَعَشَرَةً اَوْ فَعَشَرَةً اَوْ ثُمَّ عَشَرَةً فَفَعَلْنَا فَكَذٰلِكَ وَخِيَارُ التَّعْيِيْنِ لِلْاٰمِنِ۔

ترجمہ کلمۂ علیٰ الزام کے لئے ہے اور اس کی اصل تفوق اور تعلّی کے معنی کا فائدہ دینے کے ہے اور اسی وجہ سے اگر کسی نے کہا فلاں کے لئے مجھ پر ایک ہزار ہیں تو یہ دَین پر محمول کیا جائے گا۔ اس کے برخلاف اگر کہا میرے پاس یا میرے ساتھ یا میری طرف۔ اور اسی بنا پر سیر کبیر میں کہا ہے کہ جب قلعہ کے سردار نے کہا مجھ کو امان دو اہلِ قلعہ میں سے دس افراد پس ہم نے امان دیدیا تو دس اس کے علاوہ ہوں گے۔ اور تعیین کا اختیار امان چاہنے والے (قلعہ کے سردار) کو ہوگا۔ اور اگر کہا مجھ کو امان دو اور دس کو یا پس دس کو یا پھر دس کو پس ہم نے امان دیدیا تو ایسے ہی اور تعیین کا اختیار امان دینے والے کو ہوگا۔

تشریح حروفِ جارہ میں سے دوسرا حرف علیٰ ہے اور کلمۂ علیٰ لغۃً تفوق اور تعلی کے معنی کا فائدہ دینے کے لئے استعمال ہوتا ہے۔ تعلی کبھی حسًا ہوتی ہے جیسے زیدٌ علی السطح اور زید علی السریر اور کبھی معنًی ہوتی ہے جیسے فلان علینا امیر اور لفلان علیّ دین۔ اور شرعًا الزام کے لئے آتا ہے یعنی اپنے ماقبل کے لزوم کو اپنے مابعد پر ثابت کرنے کے لئے آتا ہے۔ مصنفؒ کہتے ہیں کہ کلمۂ علیٰ چونکہ الزام اور تعلی کے لئے آتا ہے اس لئے اگر کسی نے کہا لفلانٍ علیّ الف (فلاں کا مجھ پر ایک ہزار ہے) تو اس کو دَین پر محمول کیا جائے گا، کیونکہ دَین اس آدمی پر سوار ہوتا ہے جو اس کو اپنے اوپر لازم کرتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے رَکِبَہٗ دَیْنٌ دَین اس پر سوار ہو گیا۔ اس کے برخلاف اگر اس نے یہ کہا لفلانٍ عندی الف "فلاں کا میرے پاس ایک ہزار ہے۔ یا یوں کہا لفلان معی الف فلاں کے میرے ساتھ ایک ہزار ہیں۔ یا یوں کہا لفلان قِبَلی الف فلاں کے میری طرف ایک ہزار ہیں، تو ان صورتوں میں دَین پر محمول نہیں کیا جائے گا بلکہ امانت پر محمول کیا جائے گا کیونکہ ان صورتوں میں کلمۂ علیٰ جو الزام کے لئے آتا ہے مذکور نہیں ہے۔ اور کلمۂ علیٰ چونکہ تعلی اور تفوق کا فائدہ دیتا ہے اس لئے حضرت امام محمدؒ نے سیرِ کبیر میں کہا ہے کہ جب قلعہ کے سردار نے مسلمانوں سے کہا "امنونی علیٰ عشرۃ من اھل الحصن، مجھے اہلِ قلعہ میں سے دس پر امان دو، پس مسلمانوں نے امان دے دیا تو سردار کے علاوہ دس کے لئے امان حاصل ہوگا اور ان دس کو متعین کرنے کا اختیار امان چاہنے والے سردار کو ہوگا اور سردار کو یہ اختیار اس لئے حاصل ہوگا کہ سردار نے اپنے لئے امان طلب کیا ہے اور صرف اپنے لئے نہیں بلکہ دس مزید پر اور وہ بھی کلمۂ علیٰ کے ذریعہ جو تعلی کے لئے آتا ہے۔ پس سردار کا مقصد یہ ہے کہ میرے ساتھ دس کے لئے امان تو ثابت ہو مگر اس شرط کے ساتھ کہ ثبوتِ امان میں، میں ان پر متعلی اور غالب رہوں، اور سردار کا یہ غلبہ اور تفوق اسی صورت میں رہ سکتا ہے جس صورت میں سردار کے لئے ولایت تعیین حاصل ہو۔ پس ثابت ہو گیا کہ مذکورہ صورت میں دس افراد کو منتخب کرنے کا اختیار امان چاہنے والے سردار کو حاصل ہوگا۔ اس کے برخلاف اگر کسی سردار نے کہا "امنونی وعشرۃً یا امنونی فعشرۃً یا امنونی ثم عشرۃً" مجھے اور دس کو، یا مجھے پس دس کو، یا مجھے پھر دس کو امان دو۔ اور مسلمانوں نے امان دیدیا تو سردار کے لئے امان ثابت ہوگا اور دوسرے دس افراد کے لئے ثابت ہوگا اور ان دس کو متعین کرنے کا اختیار امان دینے والے کو ہوگا کیونکہ امان چاہنے والے سردار نے ان کے امان کو اپنے امان پر عطف کیا ہے۔ اور ان کے لئے امان کے ثابت ہونے میں اپنے تفوق اور تعلی کی شرط نہیں لگائی ہے لہٰذا اس کو اختیار نہ ہوگا بلکہ امان دینے والے کو اختیار ہوگا۔

وَقَدْ یَکُوْنُ عَلیٰ بِمَعْنَی الْبَاءِ مَجَازًا حَتّٰی لَوْ قَالَ بِعْتُکَ ھٰذَا عَلیٰ اَلْفٍ یَکُوْنُ عَلیٰ بِمَعْنَی الْبَاءِ لِقِیَامِ دَلَالَۃِ الْمُعَاوَضَۃِ وَقَدْ یَکُوْنُ عَلیٰ بِمَعْنَی الشَّرْطِ قَالَ اللّٰہُ تَعَالٰی یُبَایِعْنَکَ عَلیٰ اَنْ لَّا یُشْرِکْنَ بِاللّٰہِ شَیْئًا وَلِھٰذَا قَالَ اَبُوْحَنِیْفَۃَ اِذَا قَالَتْ

لِزَوْجِهَا طَلِّقْنِیْ ثَلٰثًا عَلَی اَلْفٍ فَطَلَّقَهَا وَاحِدَۃً لَا یَجِبُ الْمَالُ لِاَنَّ الْکَلِمَۃَ ھٰھُنَا تُفِیْدُ مَعْنَی الشَّرْطِ فَیَکُوْنُ الثَّلٰثُ شَرْطًا لِلُزُوْمِ الْمَالِ۔

ترجمہ اور کبھی علیٰ مجازاً بار کے معنی میں ہوتا ہے حتی کہ اگر کسی نے کہا میں نے تیرے ہاتھ یہ بیچا ایک ہزار پر تو علیٰ بار کے معنی میں ہوگا کیونکہ معاوضہ کی دلالت موجود ہے۔ اور کبھی علیٰ شرط کے معنی میں ہوتا ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "وہ آپ سے اس شرط پر بیعت کر رہی ہیں کہ وہ اللہ کے ساتھ کسی کو شریک نہیں کریں گی" اسی وجہ سے امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ جب عورت نے اپنے شوہر سے کہا مجھے ایک ہزار کی شرط پر تین طلاق دے شوہر نے اس کو ایک طلاق دی تو مال واجب نہیں ہوگا کیونکہ کلمۂ علیٰ یہاں شرط کے معنی کا فائدہ دیتا ہے پس تین طلاق لزوم مال کی شرط ہوں گی۔

تشریح مصنفؒ کہتے ہیں کہ کلمۂ علیٰ مجازاً بار کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے اور معنی حقیقی یعنی الزام اور معنی مجازی یعنی الصاق اور اتصال کے درمیان مناسبت یہ ہے کہ جس طرح ملصق، ملصق بہ کے ساتھ متصل ہوتا ہے اسی طرح لازم بھی ملزوم کے ساتھ متصل ہوتا ہے۔ الحاصل علیٰ مجازاً بار کے معنی میں استعمال ہوتا ہے چنانچہ اگر کسی نے کہا بعتک ھذا علی الف تو اس مثال میں کلمۂ علیٰ بار کے معنی میں ہوگا کیونکہ یہ کلام عقدِ معاوضہ ہے اور عقدِ معاوضہ اس بات پر قرینہ ہے کہ کلمۂ علیٰ عوض پر داخل ہے اور معوض چونکہ عوض کے ساتھ ملصق اور متصل ہوتا ہے اس لئے یہاں کلمۂ علیٰ الصاق اور اتصال کے لئے ہوگا۔ اور الصاق اور اتصال چونکہ بار کے معنی ہیں اس لئے یہ کہنا درست ہوگا کہ یہاں علیٰ، بار کے معنی میں ہے۔ مصنفؒ کہتے ہیں کہ جب علیٰ کو اس کے حقیقی معنی یعنی الزام پر محمول کرنا متعذر ہو تو اس وقت وہ شرط کے معنی میں استعمال ہوگا اور ان دونوں کے درمیان مناسبت یہ ہوگی کہ جس طرح لازم اور ملزوم کے درمیان لزوم متحقق ہوتا ہے اسی طرح شرط اور جزاء کے درمیان بھی لزوم متحقق ہوتا ہے۔ قرآن پاک میں بھی علیٰ شرط کے معنی میں استعمال ہوا ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ "وہ عورتیں آپ سے اس شرط پر بیعت کر رہی ہیں کہ وہ اللہ کے ساتھ کسی کو شریک نہیں کریں گی"۔ ملاحظہ فرمائیے اس آیت میں علیٰ شرط کے معنی میں استعمال ہوا ہے۔ اسی معنی کا اعتبار کرتے ہوئے حضرت امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی عورت نے اپنے شوہر سے کہا طلقنی ثلثا علی الف تو مجھے ایک ہزار ادا کرنے کی شرط پر تین طلاقیں دیدے۔ پس شوہر نے اس کو ایک طلاق دی تو عورت پر مال بالکل واجب نہ ہوگا اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ عورت پر ایک ہزار کا ثلث واجب ہوگا۔ حضرت امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس کلام میں کلمۂ علیٰ شرط کے معنی میں ہے لہذا عورت پر ایک ہزار واجب ہونے کے لئے تین طلاقیں شرط ہوں گی اور عورت کا مقصد یہ ہوگا کہ اگر آپ مجھے تین طلاقیں دیں گے تو میں ایک ہزار ادا کردوں گی ورنہ نہیں۔ پس ایک طلاق دینے کی

صورت میں چونکہ شرط نہیں پائی گئی اس لئے مشروط یعنی ایک ہزار بھی فوت ہو جائے گا چنانچہ عورت پر کچھ بھی واجب نہ ہوگا۔ صاحبین فرماتے ہیں کہ طلاق بالمال عقد معاوضہ ہے اور عوض کے اجزاء معوض کے اجزاء پر منقسم ہوتے ہیں لہٰذا مذکورہ صورت میں ایک طلاق دینے سے عورت پر ایک ہزار کا تہائی واجب ہو جائے گا۔

(**فوائد**) یہاں ایک اشکال ہے وہ یہ کہ مصنفؒ نے علیٰ کے دو مجازی معنی بیان کئے ہیں ایک بمعنی باء دوم بمعنی شرط۔ اول کو بیان کرتے ہوئے مصنفؒ نے مجازاً کا لفظ ذکر کیا ہے لیکن دوسرے معنی کو بیان کرتے ہوئے مجازاً کا لفظ ذکر نہیں کیا ہے آخر ایسا کیوں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ شرط کے معنی حقیقت کے مرتبہ میں ہے اس لئے کہ مشروط، شرط کے لئے لازم بھی ہوتا ہے اور شرط کے بعد بھی آتا ہے، پس شرط کے معنی چونکہ حقیقت کے مرتبہ میں ہیں اس لئے مصنفؒ نے شرط کے معنی بیان کرتے ہوئے مجازاً کا لفظ ذکر نہیں کیا۔

فَصْلٌ كَلِمَةُ فِيْ لِلظَّرْفِ وَبِاعْتِبَارِ هٰذَا الْاَصْلِ قَالَ اَصْحَابُنَا اِذَا قَالَ غَصَبْتُ ثَوْبًا فِيْ مِنْدِيْلٍ اَوْ تَمْرًا فِيْ قَوْصَرَةٍ لَزِمَاهُ جَمِيْعًا ثُمَّ هٰذِهِ الْكَلِمَةُ تُسْتَعْمَلُ فِي الزَّمَانِ وَالْمَكَانِ وَالْفِعْلِ اَمَّا اِذَا اسْتُعْمِلَتْ فِي الزَّمَانِ بِاَنْ يَّقُوْلَ اَنْتِ طَالِقٌ فِيْ غَدٍ فَقَالَ اَبُوْيُوْسُفَ وَمُحَمَّدٌ يَسْتَوِيْ فِيْ ذٰلِكَ حَذْفُهَا وَاِظْهَارُهَا حَتّٰى لَوْ قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ فِيْ غَدٍ كَانَ بِمَنْزِلَةِ قَوْلِهٖ اَنْتِ طَالِقٌ غَدًا يَقَعُ الطَّلَاقُ كَمَا طَلَعَ الْفَجْرُ فِي الصُّوْرَتَيْنِ جَمِيْعًا۔

ترجمہ کلمۂ فی ظرف کے لئے آتا ہے اور اسی اصل کے اعتبار سے ہمارے علماء نے کہا ہے کہ جب کسی نے کہا میں نے رومال میں کپڑا غصب کیا یا ٹوکری میں کھجور غصب کی تو اس پر دونوں لازم ہوں گے۔ پھر یہ کلمہ زمان، مکان اور معنیٔ مصدری سب میں استعمال ہوتا ہے۔ بہرحال جب زمان میں استعمال کیا گیا بایں طور کہ انتِ طالق فی غدٍ کہے تو امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ نے فرمایا کہ اس میں اس کا حذف اور ذکر دونوں برابر ہیں حتی کہ اگر انتِ طالق فی غدٍ کہا تو یہ انتِ طالق غداً کے مرتبہ میں ہوگا جوں ہی صبح صادق طلوع ہوگی دونوں صورتوں میں طلاق واقع ہو جائے گی۔

تشریح حروفِ جارہ میں سے ایک حرف کلمۂ فی ہے اور یہ ظرف کے لئے استعمال ہوتا ہے یعنی کلمہ فی کا مدخول کلمۂ فی کے ماقبل کے لئے ظرف ہوتا ہے جیسے الماءُ فی الکوز پانی کوزے میں ہے زید فی الدار زید گھر میں ہے الدراھم فی الکیس دراہم تھیلی میں ہیں۔ مصنفؒ کہتے ہیں کہ کلمۂ فی کے ظرفیت کے لئے استعمال ہونے کی وجہ سے ہی علماء احناف نے کہا ہے کہ اگر کسی نے کہا غصبتُ ثوباً فی مندیلٍ میں نے رومال میں کپڑا غصب کیا یا غصبتُ تمراً فی قوصرةٍ میں نے ٹوکری میں کھجور غصب کی

تو غاصب پر کپڑا اور رومال دونوں لازم ہوں گے، اسی طرح ٹوکری اور کھجور دونوں لازم ہوں گے، یعنی مالک کی طرف دونوں کو واپس کرنا لازم ہوگا۔ اور غاصب کے قول کا مطلب یہ ہوگا کہ میں نے مظروف کو ظرف کے ساتھ غصب کیا ہے یعنی ظرف اور مظروف دونوں کو غصب کیا ہے۔ مصنفؒ کہتے ہیں کہ کلمۂ فی زمان کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے، مکان کے لئے بھی اور معنیٔ مصدری کے لئے بھی۔ مصنفؒ کہتے ہیں کہ اگر کلمۂ فی کو زمان کے لئے استعمال کیا گیا مثلاً یوں کہا گیا "انتِ طالق فی غد" تو اس صورت میں حضراتِ صاحبینؒ کا مذہب یہ ہے کہ کلمۂ فی کا حذف اور ذکر دونوں برابر ہیں چنانچہ ذکرِ فی کے ساتھ انت طالق فی غد اور حذفِ فی کے ساتھ انت طالق غداً دونوں صورتوں میں اگلے دن کی صبح صادق طلوع ہوتے ہی طلاق واقع ہوجائے گی۔ ہاں، اگر اس نے آخرِ نہار کی نیت کی تو یہ نیت دیانۃً معتبر ہوگی کیونکہ اس نے اپنے کلام کے محتمل کی نیت کی ہے البتہ قضاءً معتبر نہ ہوگی کیونکہ آخرِ نہار کی نیت خلافِ ظاہر کی نیت ہے کیونکہ ظاہر تو یہ ہے کہ غد سے کل مراد ہو اور طلاق، کلِ غد کا استیعاب کرنے والی ہو لیکن جب اس نے آخرِ نہار کی نیت کی تو گویا نہار کے بعض حصہ کو خاص کرنے کی نیت کی اور بعض حصہ کو خاص کرنا خلافِ ظاہر ہے اور خلافِ ظاہر کی نیت دیانۃً (فیما بینہ وبین اللہ) اگرچہ معتبر ہوتی ہے لیکن قضاءً معتبر نہیں ہوتی اس لئے یہ نیت بھی قضاءً معتبر نہ ہوگی۔

وَذَهَبَ اَبُوْحَنِيْفَةَ ؒ اِلٰى اَنَّهَا اِذَا حُذِفَتْ يَقَعُ الطَّلَاقُ كَمَا طَلَعَ الْفَجْرُ وَاِذَا اُظْهِرَتْ كَانَ الْمُرَادُ وُقُوْعَ الطَّلَاقِ فِىْ جُزْءٍ مِنَ الْغَدِ عَلٰى سَبِيْلِ الْاِبْهَامِ فَلَوْ لَا وُجُوْدُ النِّيَّةِ يَقَعُ الطَّلَاقُ بِاَوَّلِ الْجُزْءِ لِعَدَمِ الْمُزَاحِمِ لَهٗ وَلَوْ نَوٰى آخِرَ النَّهَارِ صَحَّتْ نِيَّتُهٗ وَمِثَالُ ذٰلِكَ فِىْ قَوْلِ الرَّجُلِ اِنْ صُمْتِ الشَّهْرَ فَاَنْتِ كَذَا فَاِنَّهٗ يَقَعُ عَلٰى صَوْمِ الشَّهْرِ وَلَوْ قَالَ اِنْ صُمْتِ فِى الشَّهْرِ فَاَنْتِ كَذَا يَقَعُ ذٰلِكَ عَلَى الْاِمْسَاكِ سَاعَةً فِى الشَّهْرِ۔

ترجمہ اور امام ابوحنیفہؒ کا مذہب یہ ہے کہ کلمۂ فی جب حذف کردیا گیا ہو تو فجر کے طلوع ہوتے ہی طلاق واقع ہوجائے گی اور جب ذکر کیا گیا ہو تو لا علی التعیین غد کے کسی ایک جزء میں طلاق کا واقع ہونا مراد ہوگا پس اگر نیت موجود نہ ہو تو طلاق اول جزء میں واقع ہوگی کیونکہ اس کا کوئی مزاحم نہیں ہے اور اگر آخرِ نہار کی نیت کی تو اس کی نیت درست ہوگی اور اس کی مثال یہ ہے کہ آدمی نے کہا اِن صمتِ الشہر فانتِ کذا تو یہ کلام صومِ شہر پر واقع ہوگا اور اگر کہا ان صمتِ فی الشہر فانتِ کذا تو یہ ماہ میں تھوڑی دیر کے امساک پر واقع ہوگا۔

تشریح حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک حذفِ فی اور ذکرِ فی کے حکم میں فرق ہے وہ یہ کہ اگر کلمۂ فی کو حذف کیا گیا مثلاً "انتِ طالق غداً" کہا گیا تو فجر کے طلوع ہوتے ہی طلاق واقع ہوجائے گی کیونکہ اس صورت میں فعلِ طلاق، ظرف یعنی غد کے ساتھ بلا واسطہ متصل ہوگا اور ظرف، منصوب ہونے کی وجہ سے مفعول بہ کے مشابہ ہوگا، اور فعل چونکہ مفعول بہ کے تمام اجزاء کا استیعاب کرتا ہے اس لئے یہاں بھی فعلِ طلاق، ظرف یعنی غد کے تمام اجزاء کا استیعاب کرنے والا ہوگا۔ اور طلاق کے ساتھ غد کے تمام اجزاء کا استیعاب اُسی وقت ممکن ہوگا جب طلاق غد کے اول جزء میں واقع ہو یعنی فجر کے طلوع ہوتے ہی طلاق واقع ہو۔ اور جب ایسا ہے تو فجر کے طلوع ہوتے ہی طلاق واقع ہوجائے گی نیت کرے یا نہ کرے۔ اور اگر اس نے آخرِ نہار کی نیت کی تو یہ نیت چونکہ اس کے کلام کے موجَب کی نیت نہیں ہے اس لئے قضاءً اس نیت کا اعتبار نہ ہوگا۔ ہاں۔ دیانۃً اعتبار کرلیا جائے گا۔ اور اگر کلمۂ فی کو ذکر کیا گیا اور ظرف کے ساتھ فی کے واسطہ سے فعل کا اتصال ہوا مثلاً یوں کہا گیا انتِ طالق فی غدٍ تو اس صورت میں ظرف، مفعول بہ کے مشابہ نہیں ہوگا بلکہ ظرف خالص ظرف ہی رہیگا اور ظرف کے لئے استیعاب ضروری نہیں ہے چنانچہ "الماء فی الکوز" کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ کوزے کے تمام اجزاء میں پانی موجود ہو اور جب ظرف کے لئے استیعاب ضروری نہیں ہے تو انت طالق فی غد کا مطلب یہ ہوگا کہ لاعلی التعیین غد کے کسی ایک جزء میں طلاق واقع ہو پس اس نے اگر کوئی نیت نہ کی تو غد کے اول جزء میں یعنی فجر کے طلوع ہوتے ہی طلاق واقع ہوجائے گی۔ اور فجر کے طلوع ہوتے ہی طلاق اس لئے واقع ہوگی کہ فجر کے طلوع ہوتے ہی غد کا اول جزء موجود ہے اور بعد والے اجزاء معدوم ہیں اور موجود اور معدوم کے درمیان مزاحمت نہیں ہوتی ہے۔ پس اول جزء کا چونکہ کوئی مزاحم نہیں ہے اس لئے اول جزء میں طلاق واقع ہوجائے گی۔ اور اگر اس نے آخرِ نہار کی نیت کی تو یہ نیت قضاءً اور دیانۃً دونوں طرح درست ہوگی کیونکہ اس نے اس نیت کے ذریعہ اپنے کلام کے موجب کو متغیر نہیں کیا ہے بلکہ اپنے کلام کے محتملات میں سے ایک محتمل کو متعین کیا ہے۔ اور اپنے کلام کے محتملات میں سے ایک محتمل کو متعین کرنا قضاءً بھی درست ہے اور دیانۃً بھی درست ہے لہٰذا یہ نیت قضاءً اور دیانۃً دونوں طرح معتبر ہوگی۔

صاحبِ اُصول الشاشی نے حذفِ فی اور ذکرِ فی کے درمیان فرق واضح کرنے کے لئے ایک مثال ذکر کی ہے وہ یہ کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا ان صمتِ الشھر فانتِ طالق، تو اس صورت میں طلاق پورے ماہ کے روزوں پر معلق ہوگی، چنانچہ عورت نے اگر پورے ماہ کے روزے رکھے تو اس پر طلاق واقع ہوگی ورنہ نہیں۔ اور اگر اس نے ان صمتِ فی الشھر فانت طالق، کہا تو پورے ماہ میں تھوڑی دیر کے امساک پر طلاق معلق ہوگی، چنانچہ اگر وہ کسی دن تھوڑی دیر بھی بہ نیتِ صوم کھانے پینے اور جماع سے رکی رہی تو طلاق واقع ہوجائے گی۔

وَ اَمَّا فِی الْمَکَانِ فَمِثْلُ قَوْلِهٖ اَنْتِ طَالِقٌ فِی الدَّارِ وَ فِیْ مَکَّۃَ یَکُوْنُ ذٰلِکَ طَلَاقًا عَلَی الْاِطْلَاقِ فِیْ جَمِیْعِ الْاَمَاکِنِ وَ بِاعْتِبَارِ مَعْنَی الظَّرْفِیَّۃِ قُلْنَا اِذَا حَلَفَ عَلٰی فِعْلٍ وَ اَضَافَہٗ اِلٰی زَمَانٍ اَوْ مَکَانٍ فَاِنْ کَانَ الْفِعْلُ مِمَّا یَتِمُّ بِالْفَاعِلِ یُشْتَرَطُ کَوْنُ الْفَاعِلِ فِیْ ذٰلِکَ الزَّمَانِ اَوِ الْمَکَانِ فَاِنْ کَانَ الْفِعْلُ یَتَعَدّٰی اِلٰی مَحَلٍّ یُشْتَرَطُ کَوْنُ الْمَحَلِّ فِیْ ذٰلِکَ الزَّمَانِ اَوِ الْمَکَانِ لِاَنَّ الْفِعْلَ اِنَّمَا یَتَحَقَّقُ بِاَثَرِہٖ وَ اَثَرُہٗ فِی الْمَحَلِّ قَالَ مُحَمَّدٌ فِی الْجَامِعِ الْکَبِیْرِ اِذَا قَالَ اِنْ شَتَمْتُکَ فِی الْمَسْجِدِ فَکَذَا فَشَتَمَہٗ وَ ھُوَ فِی الْمَسْجِدِ وَ الْمَشْتُوْمُ خَارِجَ الْمَسْجِدِ یَحْنَثُ وَ لَوْ کَانَ الشَّاتِمُ خَارِجَ الْمَسْجِدِ وَ الْمَشْتُوْمُ فِی الْمَسْجِدِ لَا یَحْنَثُ وَ لَوْ قَالَ اِنْ ضَرَبْتُکَ اَوْ شَجَجْتُکَ فِی الْمَسْجِدِ فَکَذَا یُشْتَرَطُ کَوْنُ الْمَضْرُوْبِ وَ الْمَشْجُوْجِ فِی الْمَسْجِدِ وَ لَا یُشْتَرَطُ کَوْنُ الضَّارِبِ وَ الشَّاجِّ فِیْہِ وَ لَوْ قَالَ اِنْ قَتَلْتُکَ فِیْ یَوْمِ الْخَمِیْسِ فَکَذَا فَجَرَحَہٗ قَبْلَ یَوْمِ الْخَمِیْسِ وَ مَاتَ یَوْمَ الْخَمِیْسِ یَحْنَثُ وَ لَوْ جَرَحَہٗ یَوْمَ الْخَمِیْسِ وَ مَاتَ یَوْمَ الْجُمُعَۃِ لَا یَحْنَثُ۔

ترجمہ اور بہر حال مکان میں تو جیسے اس کا قول انت طالق فی الدار یا فی مکۃ تو یہ تمام اماکن میں علی الاطلاق طلاق ہوگی۔ اور معنیٰ ظرفیت کے اعتبار سے ہم نے کہا جب حالف کسی فعل پر قسم کھائے اور اس فعل کو زمان یا مکان کی طرف منسوب کرے پس اگر فعل ایسا ہے جو فاعل سے پورا ہو جاتا ہے تو اسی زمان یا مکان میں فاعل کا موجود ہونا شرط ہوگا اور اگر فعل کسی محل کی طرف متعدی ہے تو اس زمان یا مکان میں محل کا موجود ہونا شرط ہوگا اس لئے کہ فعل اپنے اثر کے ساتھ متحقق ہوتا ہے اور اس کا اثر محل میں ہے۔ امام محمدؒ نے جامع کبیر میں کہا جب کہا اگر میں تجھ کو مسجد میں گالی دوں تو ایسا ہے پس متکلم نے اس کو گالی دی درانحالیکہ وہ مسجد میں ہے اور جس کو گالی دی گئی وہ خارج مسجد ہے تو حانث ہو جائیگا اور اگر گالی دینے والا خارج مسجد ہے اور جس کو گالی دی گئی وہ مسجد میں ہے تو حانث نہیں ہوگا۔ اور اگر کہا اگر میں مسجد میں تجھ کو ماروں یا تیرا سر زخمی کروں تو ایسا ہے تو مضروب اور زخم خوردہ کا مسجد میں ہونا شرط ہوگا اور مارنے والا اور سر زخمی کرنے والے کا مسجد میں موجود ہونا شرط نہ ہوگا۔ اور اگر کہا اگر میں نے تجھ کو جمعرات میں قتل کیا تو ایسا ہے پس حالف نے جمعرات سے پہلے زخم لگایا اور وہ جمعرات میں مرا تو حانث ہو جائے گا اور اگر اس کو جمعرات کو زخم لگایا اور وہ جمعہ کو مرا تو حانث نہیں ہوگا۔

تشریح مصنفؒ کہتے ہیں کہ کلمۂ فی اگر مکان میں استعمال ہو مثلاً کسی نے اپنی بیوی سے کہا "انتِ طالق فی الدار یا انتِ طالق فی مکۃ" یعنی طلاق کو مکان کی طرف منسوب کیا تو طلاق فی الحال واقع ہو جائے گی اور کسی مکان کے ساتھ مقید نہ ہوگی بلکہ علی الاطلاق تمام اماکن میں واقع ہوگی۔ یعنی جس طرح وہ

دار میں مطلقہ ہوگی غیر دار میں بھی مطلقہ ہوگی اور جس طرح مکہ میں مطلقہ ہوگی اسی طرح غیر مکہ میں بھی مطلقہ ہوگی۔
د باعتبار معنی الظرفیۃ سے مصنفؒ نے ایک ضابطہ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ حالف نے اگر کسی فعل پر حلف کیا اور اس فعل کو زمان یا مکان کی طرف منسوب کیا تو اس فعل کو دیکھا جائے گا کہ وہ فعل لازم ہے یا متعدی ہے۔ یعنی فاعل سے پورا ہوجاتا ہے یا فاعل کے علاوہ محل اور مفعول کا بھی محتاج ہوتا ہے اگر پہلی صورت ہے تو وہ فعل جس زمان یا مکان کی طرف منسوب ہے حانث ہونے کے لئے فاعل کا اس زمان یا مکان میں موجود ہونا شرط ہوگا۔ اور اگر دوسری صورت ہے تو حانث ہونے کے لئے مفعول کا اس زمان یا مکان میں موجود ہونا شرط ہوگا کیونکہ فعل اپنے اثر سے متحقق ہوتا ہے اور فعل کا اثر اس کے محل اور مفعول میں موجود ہوتا ہے اور جب ایسا ہے تو محل میں اُس زمان اور مکان کی رعایت کی جائے گی۔

حضرت امام محمدؒ نے جامع کبیر میں فرمایا ہے کہ جب کسی نے یوں کہا ان شتمتُک فی المسجد فعبدی حرٌّ (اگر میں نے تجھ کو مسجد میں گالی دی تو میرا غلام آزاد ہے) پس حالف نے مسجد میں کھڑے ہوکر گالی دی اور جس کو گالی دی گئی وہ مسجد سے باہر ہے تو اس صورت میں حالف حانث ہوجائے گا کیونکہ شتم (گالی دینا) شاتم (گالی دینے والے) سے پوری ہوجاتی ہے پس حانث ہونے یعنی غلام آزاد ہونے کی شرط یہ ہوگی کہ شاتم مسجد میں موجود ہو اور یہ شرط پائی گئی لہذا حالف حانث ہوجائے گا یعنی اس کا غلام آزاد ہوجائے گا۔ اور اگر شاتم مسجد سے باہر ہو اور جس کو گالی دی گئی وہ مسجد کے اندر ہو تو حانث ہونے کی شرط موجود نہ ہونے کی وجہ سے حالف حانث نہ ہوگا۔
اور اگر کسی نے کہا ان ضربتُک فی المسجد فعبدی حرٌّ یا کہا ان شججتک فی المسجد فعبدی حرٌّ (اگر میں نے تجھ کو مسجد میں مارا تو میرا غلام آزاد ہے یا اگر میں نے تجھ کو مسجد میں زخم لگایا تو میرا غلام آزاد ہے) تو اس صورت میں حانث ہونے کے لئے مضروب اور مشجوج کا مسجد میں ہونا شرط ہوگا اور ضارب اور شاج کا مسجد میں ہونا شرط نہ ہوگا۔ یعنی اگر مضروب اور مشجوج مسجد میں ہو اور ضارب اور شاج مسجد سے باہر ہو تو حالف حانث ہوجائے گا اور اگر اس کے برعکس ہو یعنی مضروب اور مشجوج مسجد سے باہر ہو اور ضارب اور شاج مسجد کے اندر ہو تو حالف حانث نہ ہوگا۔ اور اگر کہا ان قتلتُک فی یوم الخمیس فعبدی حرٌّ (اگر میں نے تجھ کو جمعرات میں قتل کیا تو میرا غلام آزاد ہے) پس حالف نے زخم تو لگایا جمعرات سے پہلے اور مخاطب مرا جمعرات کو تو وجود شرط کی وجہ سے حالف حانث ہوجائے گا۔ اور اگر زخم لگایا جمعرات کو اور مخاطب مرا جمعہ کو تو عدم وجود شرط کی وجہ سے حالف حانث نہ ہوگا۔

وَلَوْ دَخَلَتِ الْكَلِمَةُ فِي الْفِعْلِ تُفِيْدُ مَعْنَى الشَّرْطِ قَالَ مُحَمَّدٌ إِذَا قَالَ أَنْتِ طَالِقٌ فِي دُخُوْلِكِ الدَّارَ فَهُوَ بِمَعْنَى الشَّرْطِ فَلَا يَقَعُ الطَّلَاقُ قَبْلَ دُخُوْلِ الدَّارِ وَلَوْ قَالَ أَنْتِ طَالِقٌ فِي حَيْضَتِكِ إِنْ كَانَتْ فِي الْحَيْضِ وَقَعَ الطَّلَاقُ فِي الْحَالِ

وَاِلَّا يَتَعَلَّقُ الطَّلَاقُ بِالْحَيْضِ وَفِى الْجَامِعِ لَوْقَالَ اَنْتِ طَالِقٌ فِى مَجِيْئِ يَوْمٍ لَمْ تُطَلَّقْ حَتّٰى يَطْلُعَ الْفَجْرُ وَلَوْقَالَ فِى مُضِىِّ يَوْمٍ اِنْ كَانَ ذٰلِكَ فِى اللَّيْلِ وَقَعَ الطَّلَاقُ عِنْدَ غُرُوْبِ الشَّمْسِ مِنَ الْغَدِ لِوُجُوْدِ الشَّرْطِ وَاِنْ كَانَ فِى الْيَوْمِ تُطَلَّقُ حِيْنَ تَجِيْئُ مِنَ الْغَدِ تِلْكَ السَّاعَةُ وَفِى الزِّيَادَاتِ لَوْقَالَ اَنْتِ طَالِقٌ فِىْ مَشِيَّةِ اللّٰهِ تَعَالٰى اَوْفِىْ اِرَادَةِ اللّٰهِ تَعَالٰى كَانَ ذٰلِكَ بِمَعْنَى الشَّرْطِ حَتّٰى لَا تُطَلَّقَ.

ترجمہ اور اگر کلمۂ فی فعلِ لغوی (مصدر) پر داخل ہو تو شرط کے معنی کا فائدہ دیگا امام محمدؒ نے کہا کہ جب شوہر نے کہا انتِ طالق فی دخولك الدار تو یہ شرط کے معنی میں ہوگا لہذا دخولِ دار سے پہلے طلاق واقع نہیں ہوگی، اور اگر کہا انتِ طالق فی حیضتك اگر عورت حیض میں ہے تو طلاق فی الحال واقع ہوگی ورنہ طلاق حیض پر معلق ہوگی۔ اور جامع کبیر میں ہے کہ اگر کہا انت طالق فی مجیئِ یوم تو طلاق واقع نہ ہوگی یہاں تک کہ فجر طلوع ہوجائے۔ اور اگر کہا فی مضیِّ یوم اگر یہ کلام رات میں ہے تو اگلے دن کے غروبِ آفتاب کے وقت طلاق واقع ہوگی کیونکہ شرط موجود ہے۔ اور اگر کلام دن میں ہے تو جس وقت اگلے دن یہ ساعت آئے گی طلاق واقع ہوجائے گی اور زیادات میں ہے کہ اگر کہا انت طالق فی مشیۃ اللہ یا فی ارادۃ اللہ تو یہ شرط کے معنی میں ہوگا حتیٰ کہ طلاق واقع نہ ہوگی۔

تشریح مصنفؒ کی عبارت میں فعل سے فعلِ لغوی یعنی مصدر مراد ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ فعلِ اصطلاحی پر فی یا دوسرا حرف جار داخل نہیں ہوتا ہے البتہ مصدر پر داخل ہوتا ہے اور جب ایسا ہے تو یہاں فعل سے مصدر مراد ہوگا اور عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ کلمۂ فی اگر مصدر پر داخل ہو تو وہ شرط کے معنی کا فائدہ دیگا یعنی حکم فعل پر معلق ہوگا چنانچہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا انتِ طالق فی دخولك الدار تو اس کے معنی انت طالق ان دخلتِ الدار کے ہوں گے اور دخولِ دار کے بعد طلاق واقع ہوگی دخولِ دار سے پہلے طلاق واقع نہ ہوگی، اسی طرح اگر کسی نے اپنی حائضہ بیوی سے انتِ طالق فی حیضتك کہا تو شرط یعنی حالتِ حیض چونکہ موجود ہے اس لئے فی الحال طلاق واقع ہوجائے گی اور اگر غیر حائضہ سے کہا تو طلاق حیض پر معلق ہوگی چنانچہ حیض آنے کے بعد طلاق واقع ہوگی اس سے پہلے واقع نہ ہوگی۔ جامع کبیر میں ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا انتِ طالق فی مجیئِ یومٍ تو طلاق یوم کے آنے پر معلق ہوگی چنانچہ اگلے دن کی صبحِ صادق کے طلوع ہوتے ہی طلاق واقع ہوجائے گی اس سے پہلے واقع نہ ہوگی۔ اور اگر شوہر نے انت طالق فی مضیِّ یومٍ کہا تو دیکھا جائے گا کہ یہ کلام رات میں کہا گیا ہے یا دن میں، اگر رات میں کہا گیا ہے تو اگلے دن غروبِ آفتاب ہوتے ہی چونکہ مضیِّ یوم کی شرط پائی گئی ہے اس لئے اگلے دن کے غروبِ آفتاب ہونے پر طلاق واقع ہوجائے گی۔ اور اگر یہ کلام دن میں کہا گیا ہے تو اگلے دن جس وقت یہ ساعت آئے گی طلاق واقع ہوجائے گی۔

مثلاً دن میں بارہ بجے یہ کلام کہا گیا ہے تو اگلے دن بارہ بجتے ہی طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ شرط یوم کامل کا گذرنا ہے، پس جب آدھا دن یوم حلف میں گذرا اور دوسرا آدھا اگلے دن گذرا تو یوم کامل ہو گیا اور یوم کامل کا گذرنا ہی وقوعِ طلاق کی شرط تھی لہٰذا وجودِ شرط کی وجہ سے اگلے دن اسی وقت طلاق واقع ہوگی جس وقت کل گذشتہ طلاق کے بارے میں کلام کیا تھا۔ زیادات میں ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا انتِ طالق فی مشیۃ اللہ یا انت طالق فی ارادۃ اللہ تو یہ شرط یعنی انت طالق ان شاء اللہ اور انت طالق ان اراد اللہ کے معنی میں ہوگا اور اللہ کی مشیت اور ارادہ کا چونکہ ادراک ممکن نہیں ہے اس لئے عدم وجودِ شرط کی وجہ سے طلاق واقع نہ ہوگی۔

(فوائد) کلمۂ فی مصدر پر داخل ہونے کی صورت میں مفیدِ شرط اس لئے ہوگا کہ مصدر مثلاً دخول اور خروج طلاق کے لئے ظرف نہیں ہو سکتے اور ظرف اس لئے نہیں ہو سکتے کہ ظرف مظروف کو شامل ہوتا ہے اور ظرف مظروف کے لئے محل ہوتا ہے اور جو چیز دوسرے کو شامل ہو اور اس کے لئے محل ہو اس کا دو زمانوں میں باقی رہنا ضروری ہے اور مصدر از قبیلۂ اعراض ہونے کی وجہ سے چونکہ دو زمانوں میں باقی نہیں رہتا ہے اس لئے مصدر ظرف نہیں ہو سکتا۔ اور جب مصدر ظرف نہیں ہو سکتا تو مصدر پر داخل ہونے والا کلمۂ فی بھی ظرف کے لئے نہیں ہو سکتا اور جب مصدر پر داخل ہونے والے کلمۂ فی کو ظرف پر محمول کرنا متعذر رہے تو مجازاً شرط کے معنی پر محمول کیا جائے گا اور مناسبت ان دونوں کے درمیان یہ ہے کہ جس طرح ظرف اور مظروف کے درمیان مقارنت ہوتی ہے اسی طرح شرط اور مشروط کے درمیان بھی مقارنت ہوتی ہے۔ جمیل احمد غفرلہٗ ولوالدیہ

فَصْلٌ حَرْفُ الْبَاءِ لِلْاِلْصَاقِ فِيْ وَضْعِ اللُّغَةِ وَلِهٰذَا تَصْحَبُ الْاَثْمَانَ وَتَحْقِيْقُ هٰذَا اَنَّ الْمَبِيْعَ اَصْلٌ فِي الْبَيْعِ وَالثَّمَنَ شَرْطٌ فِيْهِ وَلِهٰذَا الْمَعْنٰى هَلَاكُ الْمَبِيْعِ يُوْجِبُ اِرْتِفَاعَ الْبَيْعِ دُوْنَ هَلَاكِ الثَّمَنِ اِذَا ثَبَتَ هٰذَا فَنَقُوْلُ الْاَصْلُ اَنْ يَّكُوْنَ التَّبَعُ مُلْصَقًا بِالْاَصْلِ لَا اَنْ يَّكُوْنَ الْاَصْلُ مُلْصَقًا بِالتَّبَعِ فَاِذَا دَخَلَ حَرْفُ الْبَاءِ فِي الْبَدَلِ فِيْ بَابِ الْبَيْعِ دَلَّ ذٰلِكَ عَلٰى اَنَّهٗ تَبَعٌ مُلْصَقٌ بِالْاَصْلِ فَلَا يَكُوْنُ مَبِيْعًا فَيَكُوْنُ ثَمَنًا وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا اِذَا قَالَ بِعْتُ مِنْكَ هٰذَا الْعَبْدَ بِكُرٍّ مِنَ الْحِنْطَةِ وَوَصَفَهَا يَكُوْنُ الْعَبْدُ مَبِيْعًا وَالْكُرُّ ثَمَنًا فَيَجُوْزُ الْاِسْتِبْدَالُ بِهٖ قَبْلَ الْقَبْضِ وَلَوْ قَالَ بِعْتُ مِنْكَ كُرًّا مِنَ الْحِنْطَةِ وَوَصَفَهَا بِهٰذَا الْعَبْدِ يَكُوْنُ الْعَبْدُ ثَمَنًا وَالْكُرُّ مَبِيْعًا وَيَكُوْنُ الْعَقْدُ سَلَمًا لَا يَصِحُّ اِلَّا مُؤَجَّلًا۔

ترجمہ لفظ باء لغت میں الصاق کے لئے وضع کیا گیا ہے اسی وجہ سے وہ ثمنوں پر داخل ہوتا ہے اس کی تحقیق یہ ہے کہ بیع میں مبیع اصل ہے اور ثمن شرط ہے اسی معنی کی وجہ سے مبیع کا ہلاک ہونا بیع کے ختم ہونے

کو ثابت کرتا ہے ثمن کا ہلاک ہونا نہیں ۔ جب یہ ثابت ہو گیا تو ہم کہیں گے کہ اصل یہ ہے کہ تابع اصل کے ساتھ ملصق ہو نہ یہ کہ اصل تابع کے ساتھ ملصق ہو۔ پس جب حرفِ با، باب بیع میں بدل پر داخل ہوگا تو یہ اس پر دال ہوگا کہ بدل، اصل کے ساتھ ملصق ہے لہذا باء کا مدخول مبیع نہیں ہوگا (بلکہ) ثمن ہوگا اور اسی بناء پر ہم نے کہا کہ جب کسی نے کہا "میں نے تیرے ہاتھ یہ غلام بیچا ایک کُر گندم کے عوض اور گندم کا وصف بیان کر دیا" تو غلام مبیع ہوگا اور کُر ثمن ہوگا پس قبضہ سے پہلے کُر کے عوض میں دوسری چیز کا لینا جائز ہوگا۔ اور اگر کہا میں نے تیرے ہاتھ اس غلام کے عوض ایک کُر گندم بیچا اور گندم کا وصف بیان کر دیا تو غلام ثمن ہوگا اور کُر مبیع ہوگا اور یہ عقدِ سلم ہوگا صحیح نہیں ہوگا مگر مؤجل۔

تشریح حروفِ جارہ میں سے ایک حرف "با" ہے اور باجماعِ اہلِ لغت با الصاق کے لئے آتا ہے۔ یعنی با کے حقیقی معنی الصاق کے ہیں اور الصاق کا مطلب یہ ہے کہ ایک شئی کا دوسری شئی کے ساتھ متعلق اور متصل ہونا جیسے "مررت بزید" کے معنی ہیں کہ میرا مرور زید کے ساتھ ملصق اور متصل ہو گیا ہے۔ الصاق کے علاوہ باء کے جتنے بھی معانی ہیں وہ سب مجازی ہیں مثلاً باء کا استعانت کے لئے ہونا (۱) جیسے کتبتُ بالقلم (۲) باء کا ظرفیت کے لئے ہونا جیسے صلّیت بالمسجد (۳) تعلیل کے لئے ہونا جیسے باری تعالیٰ کا قول "انکم ظلمتم انفسکم باتخاذکم العجل" (۴) مقارنت کے لئے ہونا جیسے "اشتریت الفرس بسرجہ" (۵) قسم کے لئے ہونا جیسے "باللہ لافعلن کذا" (۶) تعدیہ کے لئے ہونا جیسے "ذھب اللہ بنورھم" (۷) مقابلہ کے لئے ہونا جیسے "اشتریت العبد بالفرس" (۸) زیادت کے لئے ہونا جیسے باری تعالیٰ کا قول "ولا تلقوا بایدیکم الی التھلکۃ"۔ الحاصل حرف باء کا الصاق کے لئے استعمال حقیقت ہے اور دوسرے معانی میں مجاز ہے۔ یہ بھی خیال رہے کہ الصاق دو چیزوں کا تقاضہ کرتا ہے ایک ملصق کا دوسرے ملصق بہ کا۔ جس پر باء داخل ہوگا وہ ملصق بہ کہلائے گا اور باء کا ماقبل ملصق کہلائے گا۔ چنانچہ مررت بزید میں مرور ملصق ہے اور زید ملصق بہ ہے۔ اور الصاق کے لئے ہونے کی وجہ سے باء ثمن پر داخل ہوتا ہے اس کی تحقیق یہ ہے کہ عقد بیع میں مبیع اصل ہے اور ثمن شرط اور تابع ہے کیونکہ مبیع معقود علیہ ہوتی ہے اور ثمن معقود علیہ سے خارج ہوتا ہے اور عقد بیع میں چونکہ معقود علیہ ہی مقصود ہوتا ہے اس لئے مبیع اصل اور ثمن تابع ہوگا۔ مبیع چونکہ اصل اور ثمن تابع ہے اس لئے فقہاء نے کہا ہے کہ اگر مشتری نے مبیع پر قبضہ نہیں کیا اور بائع کے قبضہ سے ہلاک ہو گئی تو بیع ختم ہو جائے گی لیکن بائع کے قبضہ کرنے سے پہلے اگر مشتری کے قبضہ سے ثمن ہلاک ہو گیا تو بیع ختم نہیں ہوگی بلکہ بیع علیٰ حالہ باقی رہے گی۔ یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ جس طرح بیع، مبیع کے بغیر موجود نہیں ہوتی ہے اسی طرح ثمن کے بغیر بھی موجود نہیں ہوتی۔ لہذا ثمن کو شرط اور تابع قرار دینا کیسے درست ہوگا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ عقدِ بیع میں مقصود اصلی مملوک سے نفع اٹھانا ہے اور یہ مقصد مبیع سے حاصل ہوتا ہے نہ کہ ثمن سے کیونکہ ثمن بالعموم سونا اور چاندی ہوتا ہے اور یہ دونوں بذاتہ مبیع نہیں ہیں کیونکہ ان

دونوں سے نہ بھوک پیاس دور کی جا سکتی ہے اور نہ گرمی، سردی کو دور کیا جا سکتا ہے یہی وجہ ہے کہ ثمن اگر مشتری کے پاس موجود نہ ہو تو بیع درست ہوتی ہے لیکن مبیع اگر بائع کے پاس موجود نہ ہو تو بیع درست نہیں ہوتی۔

الحاصل یہ بات ثابت ہو گئی کہ عقدِ بیع میں مبیع اصل اور ثمن تابع ہے۔ مصنفؒ کہتے ہیں کہ جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ عقدِ بیع میں مبیع اصل اور ثمن تابع ہے تو ہم کہتے ہیں کہ اصل یہ ہے کہ تابع اصل کے ساتھ ملصق ہو نہ یہ کہ اصل تابع کے ساتھ ملصق ہو۔ یعنی تابع کا اصل کے ساتھ ملصق ہونا اصل ہے، اصل کا تابع کے ساتھ ملصق ہونا اصل نہیں ہے۔ پس جب کلمۂ بار بدل یعنی ثمن پر داخل ہوگا تو یہ اس بات کی دلیل ہوگا کہ بدل یعنی ثمن تابع ہے اور اصل یعنی مبیع کے ساتھ ملصق اور متصل ہے اور جب ایسا ہے یعنی بار جس پر داخل ہوتا ہے وہ تابع ہوتا ہے تو بار کا مدخول مبیع نہیں ہوگا بلکہ ثمن ہوگا کیونکہ عقدِ بیع میں مبیع اصل اور ثمن تابع ہوتا ہے۔ مصنفؒ کی عبارت پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ مصنفؒ نے کہا ہے کہ تابع ملصق ہوتا ہے اصل کے ساتھ یعنی ملصق تابع ہے اور ملصق بہ اصل ہے اور جب یہ بات ہے تو ثمن اصل ہوگا کیونکہ بار ثمن پر داخل ہوتا ہے اور جس پر بار داخل ہو وہ ملصق بہ ہے۔ صاحبِ شاشی کے علاوہ بھی دوسرے حضرات نے فرمایا ہے کہ بار کا مدخول ملصق بہ اور اس کا ماقبل ملصق ہوتا ہے جیسے کتبتُ بالقلم میں کتابت ملصق اور قلم ملصق بہ ہے۔

الحاصل مصنفِ شاشی کا ملصق کو تابع اور ملصق بہ کو اصل قرار دینے کا مطلب یہ ہے کہ عقدِ بیع میں ثمن اصل ہے اور مبیع تابع ہے حالانکہ ہم ثابت کر چکے ہیں کہ عقدِ بیع میں مبیع اصل اور ثمن تابع ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ کسی اسم پر بار داخل کرنے سے یعنی الصاق سے مقصود یہ ہوتا ہے کہ فعل کو اسم تک پہونچا دیا جائے چنانچہ کتبتُ بالقلم، قطعتُ بالسکین، اور ضربتُ بالسیف کا مقصود یہ ہے کہ یہ افعال یعنی کتابت، قطع اور ضرب ان چیزوں کے ساتھ ملصق ہیں، پس یہ افعال جو ملصق ہیں اصل ہوئے اور قلم، سکین اور سیف جو ملصق بہ ہیں اور آلہ کے مرتبہ میں ہیں تابع ہوئے۔ اور جب ایسا ہے تو ملصق اصل اور ملصق بہ تابع ہوگا اور جب ملصق اصل اور ملصق بہ تابع ہے تو ثمن جو بابِ بیع میں ملصق بہ ہوتا ہے تابع ہوگا اور مصنفؒ کی عبارت قلب پر محمول ہوگی یعنی ہم یہ کہیں گے کہ مصنفؒ کی عبارت میں قلب ہے، اصل عبارت یہ ہے الاصلُ ان یکون الاصل ملصقاً بالتبع لا ان یکون التبع ملصقا بالاصل۔ یعنی اصل یہ ہے کہ اصل تابع کے ساتھ ملصق ہو نہ یہ کہ تابع اصل کے ساتھ ملصق ہو، پس جب مصنف کی عبارت میں اصل ملصق اور تابع ملصق بہ ہے تو بابِ بیع میں ثمن تابع ہی رہے گا اس کا اصل ہونا لازم نہیں آئے گا۔ مصنفؒ کہتے ہیں کہ بابِ بیع میں بار کا مدخول چونکہ ثمن ہوتا ہے اس لئے اگر کسی نے کہا "بعتُ منك هٰذا العبد بكرٍ من الحنطة" اور گندم کے اوصاف بھی بیان کر دیئے تو غلام مبیع اور گندم کا ایک کُر ثمن ہوگا اور اس ایک کُر گندم پر بائع کے قبضہ کرنے سے پہلے اس کے عوض دوسری چیز کا لینا جائز ہوگا کیونکہ قبضہ سے پہلے ثمن کے عوض دوسری چیز کا لینا جائز ہے۔ اور اگر یہ کہا بعتُ منك كرًا من الحنطة بهٰذا العبد ۔ اور گندم کے اوصاف بھی بیان کر دیئے تو اس صورت میں ایک کُر گندم مبیع

اور غلام ثمن ہوگا۔ اور یہ عقد، عقدِ سلم ہوگا اور عقدِ سلم میں مبیع چونکہ مؤجل ہوتی ہے اس لئے یہاں بھی مبیع یعنی ایک کر گندم مؤجل ہوگا اور یہ عقد، عقدِ سلم اس لئے ہوگا کہ اس عقد میں ایک کر گندم غیر متعین ہے اور جو چیز غیر متعین ہوتی ہے وہ دین ہوتی ہے ذمہ میں ثابت ہوتی ہے اور مبیع جب دین ہو تو اس صورت میں بیع، بیعِ سلم ہوتی ہے لہٰذا اس صورت میں بھی یہ بیع، بیعِ سلم ہوگی اور اس میں بیعِ سلم کی تمام شرطوں کا اعتبار کرنا ضروری ہوگا۔

وَقَالَ عُلَمَاؤُنَا إِذَا قَالَ لِعَبْدِهٖ إِنْ أَخْبَرْتَنِيْ بِقُدُوْمِ فُلَانٍ فَأَنْتَ حُرٌّ فَذٰلِكَ عَلَى الْخَبَرِ الصَّادِقِ لِيَكُوْنَ الْخَبَرُ مُلْصَقًا بِالْقُدُوْمِ فَلَوْ أَخْبَرَ كَاذِبًا لَا يُعْتَقُ وَلَوْ قَالَ إِنْ أَخْبَرْتَنِيْ أَنَّ فُلَانًا قَدِمَ فَأَنْتَ حُرٌّ فَذٰلِكَ عَلَى مُطْلَقِ الْخَبَرِ فَلَوْ أَخْبَرَهٗ كَاذِبًا عُتِقَ وَلَوْ قَالَ لِامْرَأَتِهٖ إِنْ خَرَجْتِ مِنَ الدَّارِ إِلَّا بِإِذْنِيْ فَأَنْتِ كَذَا تَحْتَاجُ إِلَى الْإِذْنِ كُلَّ مَرَّةٍ إِذِ الْمُسْتَثْنٰى خُرُوْجٌ مُلْصَقٌ بِالْإِذْنِ فَلَوْ خَرَجَتْ فِي الْمَرَّةِ الثَّانِيَةِ بِدُوْنِ الْإِذْنِ طُلِّقَتْ وَلَوْ قَالَ إِنْ خَرَجْتِ مِنَ الدَّارِ إِلَّا أَنْ آذَنَ لَكِ فَذٰلِكَ عَلَى الْإِذْنِ مَرَّةً حَتّٰى لَوْ خَرَجَتْ مَرَّةً أُخْرٰى بِدُوْنِ الْإِذْنِ لَا تُطَلَّقُ وَفِي الزِّيَادَاتِ إِذَا قَالَ أَنْتِ طَالِقٌ بِمَشِيَّةِ اللّٰهِ تَعَالٰى أَوْ بِإِرَادَةِ اللّٰهِ تَعَالٰى أَوْ بِحُكْمِهٖ لَمْ تُطَلَّقْ۔

ترجمہ اور ہمارے علماءؒ نے کہا ہے کہ اگر آقا نے اپنے غلام سے کہا کہ اگر تو نے مجھ کو فلاں کے آنے کی خبر دی تو، تو آزاد ہے پس یہ خبر صادق پر محمول ہوگا تاکہ خبر قدوم سے متصل ہو اور اگر جھوٹی خبر دی تو غلام آزاد نہ ہوگا اور اگر کہا کہ اگر تو نے مجھ کو اس بات کی خبر دی کہ فلاں آگیا ہے تو، تو آزاد ہے تو یہ مطلق خبر پر محمول ہوگا چنانچہ غلام نے اگر آقا کو جھوٹی خبر دی تو غلام آزاد ہو جائے گا۔ اور اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا اگر تو گھر سے نکلی مگر میری اجازت سے تو، تو مطلقہ ہے تو یہ ہر مرتبہ اجازت کی محتاج ہوگی کیونکہ مستثنیٰ وہ خروج ہے جو اجازت کے ساتھ متصل ہو، پس اگر وہ دوسری مرتبہ بغیر اجازت کے نکلی تو طلاق واقع ہو جائے گی، اور اگر کہا کہ اگر تو گھر سے نکلی مگر یہ کہ میں تجھ کو اجازت دوں تو یہ ایک مرتبہ اجازت پر محمول ہوگا حتیٰ کہ اگر دوسری مرتبہ بغیر اجازت نکلی تو طلاق واقع نہیں ہوگی۔ اور زیادات میں ہے کہ جب کہا انت طالق بمشیۃ اللہ یا بارادۃ اللہ یا بحکم اللہ تو طلاق واقع نہیں ہوگی۔

تشریح مصنفؒ کہتے ہیں کہ علماءِ احناف نے کہا ہے کہ اگر مولیٰ نے اپنے غلام سے ان اخبرتنی بقدوم فلان فانت حر کہا تو یہ کلام سچی خبر پر محمول ہوگا یعنی فلاں کا آنا اگر واقع کے مطابق ہے تو غلام آزاد ہوگا اور اگر یہ خبر واقع کے مطابق نہیں ہے اور جھوٹی ہے تو غلام آزاد نہ ہوگا کیونکہ مولیٰ نے قدوم پر بار داخل

کیا ہے اور باء الصاق کے لئے ہے اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ خبر قدوم کے ساتھ ملصق اور متصل ہو گویا مولیٰ نے غلام کی آزادی کو ایسی خبر پر معلق کیا ہے جو ملصق بالقدوم ہو اور قدوم کے ساتھ خبر کا الصاق اسی وقت ہوگا جب قدوم پایا جائے گا لہٰذا قدوم فلاں کے بعد اگر قدوم فلاں کی خبر دی گئی یعنی سچی خبر دی گئی تو وجود شرط کی وجہ سے غلام آزاد ہوگا اور اگر قدوم فلاں کے بغیر ہی قدوم فلاں کی خبر دیدی گئی تو عدم شرط کی وجہ سے غلام آزاد نہ ہوگا۔ اور اگر مولیٰ نے اپنے غلام سے ان اخبرتنی ان فلانا قدم فانت حر کہا تو یہ کلام مطلق خبر پر محمول ہوگا یعنی غلام جھوٹی خبر دے یا سچی دونوں صورتوں میں آزاد ہو جائے گا کیونکہ اس صورت میں مولیٰ نے باء داخل نہیں کیا ہے اور جب باء داخل نہیں کیا ہے تو غلام آزاد کرنے کے لئے خبر کا ملصق بالقدوم ہونا بھی شرط نہ ہوگا بلکہ اس بات کی خبر دینا اور اس بات کا تکلم کرنا کہ وہ آگیا ہے غلام آزاد ہونے کی شرط ہوگا یہ خبر اور کلام صادق ہو یا کاذب ہو۔ اور اگر شوہر نے اپنی بیوی سے ان خرجت من الدار الا باذنی فانت طالق کہا تو عورت ہر بار نکلنے کے لئے اجازت کی محتاج ہوگی کیونکہ جو خروج مستثنیٰ ہے باء کی وجہ سے اس کا ملصق بالاذن ہونا ضروری ہے اور شوہر کے کلام کا مطلب یہ ہے کہ تو گھر سے کوئی بھی خروج اختیار مت کر سوائے اس خروج کے جو ملصق بالاذن ہو، اگر تو نے ملصق بالاذن خروج کے علاوہ کوئی خروج اختیار کیا تو تجھ پر طلاق ہے پس شوہر نے طلاق کو ایسے خروج پر معلق کیا ہے جو خروج ملصق بالاذن نہ ہو اور جب ایسا ہے تو عورت کو گھر سے نکلنے کے لئے ہر بار اجازت لینا ضروری ہوگا اگر وہ کسی مرتبہ بغیر اجازت نکل گئی تو شرطِ طلاق کے پائے جانے کی وجہ سے طلاق واقع ہو جائے گی۔ اور اگر شوہر نے کہا ان خرجت من الدار الا ان اذن لک فانت طالق تو اس صورت میں یہ ایک بار اجازت لینے پر محمول ہوگا چنانچہ اگر عورت ایک مرتبہ اجازت سے نکلنے کے بعد دوسری مرتبہ بغیر اجازت نکلی تو طلاق واقع نہ ہوگی کیونکہ اس صورت میں شوہر نے اذن پر باء داخل نہیں کیا ہے اور جب باء داخل نہیں کیا ہے تو ہر خروج کا ملصق بالاذن ہونا ضروری نہ ہوگا بلکہ ایک بار اذن کا پایا جانا کافی ہوگا اور جب ایسا ہے تو دوسری بار بغیر اجازت نکلنے سے چونکہ طلاق کی شرط نہیں پائی جاتی ہے اس لئے دوسری بار بغیر اجازت نکلنے کی صورت میں عورت پر طلاق واقع نہ ہوگی۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ زیادات میں ہے اگر کسی نے اپنی بیوی سے انت طالق بمشیۃ اللہ یا انت طالق بارادۃ اللہ یا انت طالق بحکم اللہ کہا تو عورت پر طلاق واقع نہ ہوگی کیونکہ شوہر نے باء کے ذریعہ طلاق کو اللہ کی مشیت یا ارادہ یا علم کے ساتھ ملصق کیا ہے لہٰذا ان صورتوں میں طلاق اسی وقت واقع ہوگی جب شوہر کو اللہ کی مشیت، ارادہ اور حکم کا علم ہوگا بغیر علم کے طلاق واقع نہ ہوگی اور ان چیزوں کا معلوم ہونا چونکہ محال ہے اس لئے اس کلام کی وجہ سے تا ابد طلاق واقع نہ ہوگی۔

فَصْلٌ فِیْ وُجُوْہِ الْبَیَانِ اَلْبَیَانُ عَلٰی سَبْعَۃِ اَنْوَاعٍ بَیَانُ تَقْرِیْرٍ وَبَیَانُ تَفْسِیْرٍ وَبَیَانُ تَغْیِیْرٍ وَبَیَانُ ضَرُوْرَۃٍ وَبَیَانُ حَالٍ وَبَیَانُ عَطْفٍ وَبَیَانُ تَبْدِیْلٍ

اَمَّا الْاَوَّلُ فَهُوَ اَنْ یَّکُوْنَ مَعْنَی اللَّفْظِ ظَاهِرًا لٰکِنَّهٗ یَحْتَمِلُ غَیْرَهٗ فَبَیَّنَ الْمُرَادَ بِمَا هُوَ الظَّاهِرُ فَیَتَقَرَّرُ حُکْمُ الظَّاهِرِ بِبَیَانِهٖ ۔

ترجمہ (یہ) فصل بیان کے طریقوں میں ہے، بیان سات قسم پر ہے بیانِ تقریر، بیانِ تفسیر، بیانِ تغییر، بیانِ ضرورت، بیانِ حال، بیانِ عطف اور بیانِ تبدیل ۔ بہرحال اول سو وہ یہ ہے کہ لفظ کے معنی ظاہر ہوں لیکن اس کے غیر کا احتمال رکھتا ہو پس متکلم نے بیان کردیا کہ میری مراد وہی ہے جو ظاہر ہے پس متکلم کے بیان سے ظاہر کا حکم مؤکد ہوجائے گا ۔

تشریح مصنفؒ نے اس فصل میں بیان کی قسموں کو ذکر فرمایا ہے اور بیان کے یہ اقسام اسی طرح کتاب اللہ کے مباحث میں سے ہیں جس طرح خاص وعام وغیرہ جملہ بیسوں اقسام اور امر، نہی اور تمام حروفِ معانی کی بحث کتاب اللہ کے مباحث میں سے ہے ۔ لغت میں بیان کے معنی اظہار کے ہیں اور کبھی ظہور کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے یہاں اظہار کے معنی مراد ہیں یعنی مخاطب کے سامنے معنی کو ظاہر کرنا اور واضح کرنا ۔ اور اصطلاح میں بیان، مافی الضمیر کو ادا کرنے اور دوسرے کو سمجھانے کا نام ہے ۔

بیان جس طرح قول کے ذریعہ ہوتا ہے اسی طرح فعل کے ذریعہ بھی ہوتا ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز اور حج کی تفاصیل کو کرکے دکھایا اور پھر فرمایا صلوا کما رأیتمونی اُصلّی اسی طرح نماز پڑھو جس طرح مجھ کو پڑھتے ہوئے دیکھا ہے ۔ اور فرمایا خذوا منی مناسککم مجھ سے اپنے مناسکِ حج سیکھ لو۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ بیان نام ہے مراد ظاہر کرنے کا اور کبھی فعل، قول کی بہ نسبت مراد پر زیادہ دلالت کرتا ہے ۔

الحاصل یہ فصل بیان کے اقسام میں سے ہے اور بیان کی سات قسمیں ہیں (۱) بیانِ تقریر (۲) بیان تفسیر (۳) بیان تغییر (۴) بیان ضرورت (۵) بیانِ حال (۶) بیان عطف (۷) بیانِ تبدیل ۔ بیانِ تقریر اور بیانِ تفسیر میں اضافتِ بیانیہ ہے یعنی بیان ہی کا نام تقریر ہے اور بیان ہی کا نام تفسیر ہے ۔ اور بیانِ تغییر اور بیانِ تبدیل میں اضافت موصوف الی الصفت ہے یعنی ایسا بیان جو حکم کو متغیر کردیتا ہے اور ایسا بیان جو حکم کو بدل دیتا ہے ۔ اور بیانِ ضرورت، بیانِ حال اور بیانِ عطف میں اضافت بتقدیر لام ہے یا بتقدیر مِن ہے ، پہلی صورت میں تقدیری عبارت ہوگی بیانٌ لضرورۃٍ ، بیانٌ لحالٍ ، بیانٌ لعطفٍ ۔ اور دوسری صورت میں تقدیری عبارت ہوگی بیانٌ مِن ضرورۃٍ ، بیانٌ مِن حالٍ ، بیانٌ من عطفٍ ۔

مصنفؒ کہتے ہیں کہ بیانِ تقریر یہ ہے کہ ایک لفظ کے معنی ظاہر ہوں اس کا مفہوم اور مضمون ظاہر ہو لیکن اس کے علاوہ کا بھی احتمال رکھتا ہو مثلاً لفظ، معنی حقیقی میں ظاہر ہے لیکن احتمال رکھتا ہے مجاز کا بھی یا مثلاً لفظ اپنے معنی میں عام ہے مگر احتمال رکھتا ہے خاص کا بھی ۔ پس متکلم نے اگر یہ بیان کردیا کہ کلام سے میری مراد وہی ہے جو ظاہر ہے تو متکلم کے بیان سے ظاہر کا حکم مؤکد ہوجائے گا اور اس بیان کا نام بیانِ تقریر ہوگا ۔

وَ مِثَالُهٗ اِذَا قَالَ لِفُلَانٍ عَلَیَّ قَفِیْزُ حِنْطَةٍ بِقَفِیْزِ الْبَلَدِ اَوْ اَلْفٌ مِنْ نَقْدِ الْبَلَدِ فَاِنَّهٗ یَکُوْنُ بَیَانُ تَقْرِیْرٍ لِاَنَّ الْمُطْلَقَ کَانَ مَحْمُوْلًا عَلٰی قَفِیْزِ الْبَلَدِ وَنَقْدِهٖ مَعَ اِحْتِمَالِ اِرَادَةِ الْغَیْرِ فَاِذَا بَیَّنَ ذٰلِكَ فَقَدْ قَرَّرَهٗ بِبَیَانِهٖ وَکَذٰلِكَ لَوْ قَالَ لِفُلَانٍ عِنْدِیْ اَلْفٌ وَدِیْعَةٌ فَاِنَّ کَلِمَةَ عِنْدِیْ کَانَتْ بِاِطْلَاقِهَا تُفِیْدُ الْاَمَانَةَ مَعَ اِحْتِمَالِ اِرَادَةِ الْغَیْرِ فَاِذَا قَالَ وَدِیْعَةٌ فَقَدْ قَرَّرَ حُکْمَ الظَّاهِرِ بِبَیَانِهٖ ۔

ترجمہ اور اس کی مثال یہ ہے کہ جب کسی نے کہا فلاں کے لئے مجھ پر شہر کے قفیز سے ایک قفیز گندم ہے یا شہر کے سکہ میں سے ایک ہزار ہے تو یہ بیانِ تقریر ہوگا اس لئے کہ مطلق، قفیز بلد اور نقدِ بلد پر محمول ہوگا اس احتمال کے ساتھ کہ غیر بھی مراد ہو سکتا ہے پس جب متکلم نے اس کو بیان کر دیا تو اس کو اپنے بیان سے مؤکد کر دیا اور اسی طرح اگر کہا فلاں کے لئے میرے پاس ایک ہزار ودیعت ہیں کیونکہ کلمۂ عندی اپنے اطلاق کے ساتھ امانت کا فائدہ دیتا ہے اس احتمال کے ساتھ کہ غیر بھی مراد ہو سکتا ہے پس جب متکلم نے ودیعۃ کہا تو اس نے اپنے بیان سے ظاہر کے حکم کو مؤکد کر دیا۔

تشریح مصنفؒ کہتے ہیں کہ بیانِ تقریر کی مثال یہ ہے کہ ایک آدمی نے اقرار کرتے ہوئے کہا "لفلان علیّ قفیز حنطۃ بقفیز البلد" یا کہا لفلان علیّ الف من نقد البلد اس کلام قفیزِ بلد اور نقدِ بلد بیانِ تقریر ہے کیونکہ مطلق جب بولا جاتا ہے تو اس سے متعارف مراد ہوتا ہے اور متعارف قفیزِ بلد اور نقدِ بلد ہے، پس جب متکلم نے قفیز حنطۃ کہا تو یہ قفیزِ بلد پر محمول ہوگا لیکن احتمال یہ بھی ہوگا کہ دوسرے بلد کا قفیز مراد ہو۔ اسی طرح جب الف کہا تو یہ نقدِ بلد پر محمول ہوگا لیکن احتمال یہ بھی ہوگا کہ دوسرے بلد کا نقد مراد ہو۔ پس جب متکلم نے قفیز حنطۃ کے بعد بقفیز البلد کہہ کر یہ بتایا کہ میری مراد اسی شہر کا قفیز ہے اور اسی طرح الف کے بعد من نقد البلد کہہ کر یہ بتا دیا کہ میری مراد اسی شہر کا نقد ہے تو متکلم کے اس بیان سے تاویل اور احتمال کا دروازہ بند ہو جائے گا اور اس کی مراد پختہ ہو جائے گی۔

اسی طرح اگر کسی نے کہا لفلان عندی الف ودیعۃ تو اس کلام میں ودیعت، بیانِ تقریر ہوگا کیونکہ کلمۂ عندی اگر مطلق ہو تو وہ امانت کا فائدہ دیتا ہے اس لئے کہ عندی کا مطلب یہ ہے کہ ایک ہزار میرے پاس ہیں یعنی بغرض حفاظت میرے پاس ہیں مجھ پر نہیں اور یہ مفہوم امانت کا ہے اور جب ایسا ہے تو یہ بات ثابت ہوگئی کہ عندی میں امانت کا مفہوم موجود ہے لیکن یہ احتمال اس بات کا بھی رکھتا ہے کہ ایک ہزار امانت نہ ہوں ثمن ہوں یا دین ہوں۔ پس جب متکلم نے ودیعۃ کہا تو ظاہر کے حکم کو یعنی ودیعت کے مفہوم کو مؤکد کر دیا اور بتا دیا کہ لفظ عندی سے میری مراد امانت ہی ہے دوسری کوئی چیز مراد نہیں ہے۔

فَصْلٌ وَاَمَّا بَيَانُ التَّفْسِيْرِ فَهُوَ مَا إِذَا كَانَ اللَّفْظُ غَيْرَ مَكْشُوْفِ الْمُرَادِ فَكَشَفَهُ بِبَيَانِهٖ مِثَالُهٗ إِذَا قَالَ لِفُلَانٍ عَلَيَّ شَيْءٌ ثُمَّ فَسَّرَ الشَّيْءَ بِثَوْبٍ اَوْ قَالَ عَلَيَّ عَشَرَةُ دَرَاهِمَ وَنَيِّفٌ ثُمَّ فَسَّرَ النَّيِّفَ اَوْ قَالَ عَلَيَّ دَرَاهِمُ وَفَسَّرَهَا بِعَشَرَةٍ مَثَلًا وَحُكْمُ هٰذَيْنِ النَّوْعَيْنِ مِنَ الْبَيَانِ اَنْ يَّصِحَّ مَوْصُوْلًا وَّ مَفْصُوْلًا ـ

ترجمہ اور بہرحال بیانِ تفسیر سو وہ یہ ہے کہ جب لفظ کی مراد واضح نہ ہو پس متکلم اس کو اپنے بیان سے واضح کر دے اس کی مثال یہ ہے کہ جب کسی نے کہا فلاں کا مجھ پر کچھ ہے پھر اس کچھ کی تفسیر کپڑے کے ساتھ یا کہا مجھ پر دس درہم ہیں اور کچھ، پھر نیف (کچھ) کی تفسیر کی۔ یا کہا مجھ پر درہم ہیں اور اس کی دس کے ساتھ تفسیر کی۔ اور بیان کی ان دونوں قسموں کا حکم یہ ہے کہ یہ متصلاً اور منفصلاً دونوں طرح صحیح ہے۔

تشریح بیان کی دوسری قسم بیانِ تفسیر ہے۔ اور بیانِ تفسیر یہ ہے کہ لفظ کے مجمل یا مشترک ہونے کی وجہ سے متکلم کی مراد واضح نہ ہو پھر متکلم اپنے بیان سے اس کی تفسیر کر دے مثلاً اقیموا الصلوٰۃ میں لفظِ صلوٰۃ مجمل ہے کہ نہ تو رکعات کی تعداد معلوم ہے اور نہ نماز کی کیفیت معلوم ہے۔ اس کے بعد رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اقوال وافعال کے ذریعہ ان سب چیزوں کی وضاحت فرمادی، تو آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ بیان لفظ صلوٰۃ کے لئے بیانِ تفسیر ہوگا۔ اسی طرح "اٰتوا الزکوٰۃ" میں لفظ زکوٰۃ مجمل ہے کہ نہ تو مقدارِ نصاب معلوم ہے اور نہ ہی یہ معلوم ہے کہ کیا واجب ہوگا، پس آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اقوال وافعال کے ذریعہ ان چیزوں کی وضاحت فرمادی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ بیان، بیانِ تفسیر ہوگا، اسی طرح لفظ بائن مجمل ہے اس طور پر کہ بینونت بینونت عن النکاح (طلاق) اور غیر طلاق کے درمیان مشترک ہے لیکن جب طلاق کو متعین کر دیا گیا تو یہ تعیین بیانِ تفسیر ہوگا۔ مصنفؒ نے بیانِ تفسیر کی مثال میں فرمایا ہے کہ ایک آدمی نے دوسرے سے کہا لفلان علیّ شیءٌ فلاں کا مجھ پر کچھ ہے، پھر مقر نے کپڑے یا کسی اور چیز کا نام لے کر اس کی مراد کو بیان کر دیا تو یہ بیان، بیانِ تفسیر ہوگا یا کسی نے کہا علیّ عشرۃ دراھم ونیف۔ نیف، کا اطلاق ایک سے تین تک ہوتا ہے، یعنی مجھ پر دس اور کچھ درہم ہیں۔ پھر مقر نے نیف کی مراد کو بیان کر دیا کہ اس سے ایک درہم مراد ہے تو یہ بھی بیانِ تفسیر ہوگا۔ یا کسی نے کہا علیّ دراھمُ، مجھ پر دراہم ہیں، پھر مقر نے دس کہہ کر عدد کے بارے میں اپنی مراد کو بیان فرما دیا تو یہ بھی بیانِ تفسیر ہوگا۔

مصنفؒ کہتے ہیں کہ بیانِ تقریر اور تفسیر کا حکم یہ ہے کہ یہ دونوں متصلاً بھی صحیح ہوتے ہیں اور منفصلاً بھی، یعنی متکلم اپنے کلام کے فوراً بعد بیان لائے یا کچھ دیر ٹھہر کر لائے دونوں طرح جائز ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ باری تعالیٰ نے فرمایا اِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهٗ وَقُرْاٰنَهٗ ثُمَّ اِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهٗ. قرآن کا جمع کرنا اور پڑھوانا ہمارا ذمہ ہے، پھر ثم جو تراخی پر دلالت کرتا ہے اس کے ذریعہ بیان کو لایا گیا ہے اس سے ثابت ہوا کہ بیان

کچھ دیر بعد بھی لایا جا سکتا ہے۔

فَصْلٌ وَ اَمَّا بَيَانُ التَّغْيِيْرِ فَهُوَ اَنْ يَّتَغَيَّرَ بِبَيَانِهٖ مَعْنٰى كَلَامِهٖ وَ نَظِيْرُهُ التَّعْلِيْقُ وَ الْاِسْتِثْنَاءُ وَ قَدِ اخْتَلَفَ الْفُقَهَاءُ فِي الْفَصْلَيْنِ فَقَالَ اَصْحَابُنَا الْمُعَلَّقُ بِالشَّرْطِ سَبَبٌ عِنْدَ وُجُوْدِ الشَّرْطِ لَا قَبْلَهٗ وَ قَالَ الشَّافِعِيُّ التَّعْلِيْقُ سَبَبٌ فِي الْحَالِ اِلَّا اَنَّ عَدَمَ الشَّرْطِ مَانِعٌ مِّنَ الْحُكْمِ۔

ترجمہ اور بہرحال بیانِ تغییر سو وہ یہ ہے کہ متکلم اپنے بیان کے ذریعہ اپنے کلام کے معنی کو بدل دے اور اس کی نظیر تعلیق اور استثناء ہے اور فقہاء نے دونوں میں اختلاف کیا ہے چنانچہ ہمارے علماء نے فرمایا ہے کہ معلق بالشرط وجودِ شرط کے وقت سبب ہے نہ کہ وجودِ شرط سے پہلے اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ تعلیق فی الحال سبب ہے مگر شرط کا معدوم ہونا حکم سے مانع ہے۔

تشریح بیان کی تیسری قسم بیانِ تغییر ہے، مصنفؒ کہتے ہیں کہ بیانِ تغییر یہ ہے کہ متکلم اپنے بیان سے اپنے کلام کے معنی کو بدل دے یعنی متکلم لفظ کو اس کے موجَب حقیقی یعنی اس کے ظاہری معنی سے اس کے کسی محتمل بعید کی طرف پھیر دے، مثلاً لفظ کے حقیقی معنی اس لفظ کے ظاہری معنی ہیں لیکن متکلم نے اس کو مراد نہ لے کر مجازی معنی مراد لئے تو یہ مجازی معنی کا مراد لینا بیانِ تغییر ہوگا۔ یا مثلاً ایک لفظ اپنے معنی میں عام ہے لیکن متکلم اس کے عموم کو مراد نہیں لیتا ہے بلکہ خصوص کو مراد لیتا ہے تو یہ خصوص کو مراد لینا بیانِ تغییر ہوگا۔ مصنفؒ کہتے ہیں کہ بیانِ تغییر کی نظیر تعلیق اور استثناء ہے چنانچہ اگر کسی نے اپنے غلام سے کہا انت حرٌ ان دخلت الدار تو اس کلام میں انت حرٌ کا مقتضیٰ یہ ہے کہ غلام فوراً آزاد ہو جائے لیکن جب شرط ذکر کی تو فوراً آزاد نہیں ہوگا بلکہ وجودِ شرط کے زمانہ تک اس کی آزادی مؤخر ہو جائے گی پس ان دخلت الدار، انت حرٌ کے لئے بیانِ تغییر ہوگا۔ اسی طرح اگر کسی نے لفلان علیّ الف الا مائۃ کہا تو لفلان علیّ الف کا تقاضہ یہ ہے کہ مقر پر ایک ہزار پورے کا پورا واجب ہو، لیکن جب الا مائۃ کہا تو اس نے اس کے معنی کو بدل ڈالا چنانچہ الا مائۃ کے بعد ایک ہزار واجب نہ ہوں گے بلکہ نو سو واجب ہوں گے پس الا مائۃ بیانِ تغییر ہوگا۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ فقہاء نے تعلیق اور استثناء دونوں صورتوں میں اختلاف کیا ہے، چنانچہ علماءِ احناف تعلیق کے بارے میں کہتے ہیں کہ معلق بالشرط یعنی جس چیز کو شرط پر معلق کیا گیا ہے مثلاً طلاق کو دخولِ دار پر معلق کیا گیا ہے تو معلق بالشرط یعنی انت طالق، وجودِ شرط کے وقت سبب ہوگا یعنی وقوعِ طلاق کو واجب کرنے والا ہوگا وجودِ شرط سے پہلے سبب نہیں ہوگا۔ حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ معلق بالشرط فی الحال یعنی تکلم کے وقت ہی سبب اور وقوعِ طلاق کو واجب کرنے والا ہوگا لیکن شرط کا معدوم ہونا حکم یعنی وقوعِ

طلاق کے لئے مانع ہوگا جوں ہی شرط پائی جائے گی حکم مرتب ہو جائیگا۔ اصل میں یہ اختلاف ایک دوسرے اختلاف پر مبنی ہے وہ یہ کہ معلق بالشرط مثلاً "انت طالق ان دخلت الدار" میں ایجاب (وقوعِ طلاق کو واجب کرنیوالا) یعنی انتِ طالق امام شافعیؒ کے نزدیک فی الحال سبب اور موجب ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ اگر شرط نہ ہوتی تو طلاق فی الحال واقع ہو جاتی، لیکن تعلیق نے وجودِ حکم کو روک دیا اور اس کو وجودِ شرط کے زمانہ تک مؤخر کر دیا ہے۔ پس اس صورت میں حکم یعنی وقوعِ طلاق کا نہ پایا جانا عدمِ شرط کی طرف منسوب ہوگا۔ خلاصہ یہ کہ امام شافعیؒ کے نزدیک سبب اور وقوعِ طلاق کو واجب کرنے والا موجود ہے لیکن شرط موجود نہ ہونے کی وجہ سے حکم یعنی وقوعِ طلاق معدوم ہے۔ احناف کہتے ہیں کہ معلق بالشرط یعنی انت طالق فی الحال سبب ہی نہیں ہے گویا وجودِ شرط سے پہلے انت طالق غیر موجود ہے۔ انت طالق وجودِ شرط کے وقت سبب ہوگا یعنی ایسا ہوگا گویا متکلم نے وجودِ شرط کے وقت انتِ طالق کہا ہے۔ پس احناف کے نزدیک حکم یعنی وقوعِ طلاق کا نہ پایا جانا اس لئے نہیں ہوگا کہ شرط نہیں پائی گئی بلکہ اس لئے ہوگا کہ انت طالق کا تکلم ہی نہیں کیا گیا ہے۔

وَفَائِدَةُ الْخِلَافِ تَظْهَرُ فِيْمَا إِذَا قَالَ لِأَجْنَبِيَّةٍ إِنْ تَزَوَّجْتُكِ فَأَنْتِ طَالِقٌ أَوْ قَالَ لِعَبْدِ الْغَيْرِ إِنْ مَلَكْتُكَ فَأَنْتَ حُرٌّ يَكُوْنُ التَّعْلِيْقُ بَاطِلًا عِنْدَهُ لِأَنَّ حُكْمَ التَّعْلِيْقِ اِنْعِقَادُ صَدْرِ الْكَلَامِ عِلَّةً وَالطَّلَاقُ وَالْعِتَاقُ هٰهُنَا لَمْ يَنْعَقِدْ عِلَّةً لِعَدَمِ إِضَافَتِهٖ إِلَى الْمَحَلِّ فَبَطَلَ حُكْمُ التَّعْلِيْقِ فَلَا يَصِحُّ التَّعْلِيْقُ وَعِنْدَنَا كَانَ التَّعْلِيْقُ صَحِيْحًا حَتّٰى لَوْ تَزَوَّجَهَا يَقَعُ الطَّلَاقُ لِأَنَّ كَلَامَهٗ إِنَّمَا يَنْعَقِدُ عِلَّةً عِنْدَ وُجُوْدِ الشَّرْطِ وَ الْمِلْكُ ثَابِتٌ عِنْدَ وُجُوْدِ الشَّرْطِ فَيَصِحُّ التَّعْلِيْقُ۔

ترجمہ اور اختلاف کا فائدہ اس صورت میں ظاہر ہوگا جب کسی نے اجنبیہ سے کہا اگر میں نے تجھ سے نکاح کیا تو تجھ پر طلاق ہے یا دوسرے کے غلام سے کہا اگر میں تیرا مالک ہو گیا تو، تو آزاد ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک یہ تعلیق باطل ہوگی کیونکہ تعلیق کا حکم یہ ہے کہ صدرِ کلام علت ہو اور یہاں طلاق اور عتاق علت نہیں ہیں کیونکہ ان میں سے ہر ایک محل کی طرف منسوب نہیں ہے پس تعلیق کا حکم باطل ہوگا لہٰذا تعلیق صحیح نہ ہوگی۔ اور ہمارے نزدیک تعلیق صحیح ہے حتیٰ کہ اگر اس نے نکاح کیا تو طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ شوہر کا کلام وجودِ شرط کے وقت علت بنتا ہے اور وجودِ شرط کے وقت ملک ثابت ہے لہٰذا تعلیق صحیح ہوگی۔

تشریح مصنفؒ فرماتے ہیں کہ امام شافعیؒ اور احناف کے درمیان اختلاف کا فائدہ اس وقت ظاہر ہوگا جب کسی آدمی نے کسی اجنبیہ سے کہا اِن تزوجتکِ فانتِ طالق، یا دوسرے کے غلام سے کہا ان ملکتک فانت حر۔ ان دونوں صورتوں میں ہمارے نزدیک تو تعلیق باطل نہ ہوگی البتہ امام شافعیؒ کے

نزدیک باطل ہو جائے گی۔ یعنی ہمارے نزدیک نکاح کرتے ہی طلاق واقع ہو جائے گی اور مالک ہوتے ہی غلام آزاد ہو جائے گا لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک وجودِ شرط کے باوجود نہ طلاق واقع ہو گی اور نہ غلام آزاد ہو گا۔ امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ تعلیق کا حکم یہ ہے کہ صدرِ کلام علت ہو یہاں صدرِ کلام سے جزاء مراد ہے خواہ شرط سے پہلے مذکور ہو جیسے انتِ طالق ان دخلتِ الدار میں انت طالق شرط سے پہلے مذکور ہے، خواہ شرط سے مؤخر ہو جیسے ان دخلتِ الدار فانت طالق میں انت طالق شرط سے مؤخر ہے۔ الحاصل تعلیق کا حکم یہ ہے کہ صدرِ کلام یعنی جزاء فی الحال علت ہو لیکن مذکورہ دونوں مثالوں میں طلاق یعنی انتِ طالقٌ اور عتاق یعنی انتَ حرٌّ علت نہیں ہو سکتے اور ان دونوں مثالوں میں یہ دونوں علت اس لئے نہیں ہو سکتے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک محل کی طرف منسوب نہیں ہے کیونکہ ان تزوّجتکِ فانتِ طالق کے تکلم کے وقت عورت محلِ طلاق نہیں ہے۔ اور ان ملکتکَ فانتَ حرّ کے تکلم کے وقت غلام محلِ عتق نہیں ہے۔ الحاصل طلاق اور عتاق محل کی طرف منسوب نہ ہونے کی وجہ سے علت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتے ہیں اور جب یہ دونوں علت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتے تو تعلیق کا حکم یعنی صدرِ کلام کا علت بننا باطل ہو گیا اور جب تعلیق کا حکم باطل ہو گیا تو تعلیق صحیح نہ ہو گی اور جب تعلیق صحیح نہیں ہے تو نکاح کے بعد طلاق واقع نہ ہو گی اور غلام کا مالک ہونے کے بعد غلام آزاد نہ ہو گا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ مذکورہ دونوں مثالوں میں تعلیق صحیح ہے اور تعلیق اس لئے صحیح ہے کہ ہمارے نزدیک صدرِ کلام یعنی جزاء تکلم کے وقت علت نہیں بنتی ہے بلکہ وجودِ شرط کے وقت علت بنتی ہے اور وجودِ شرط یعنی نکاح کے وقت عورت محلِ طلاق ہے، غلام کا مالک ہونے کے وقت غلام محلِ عتق ہے اور جب ایسا ہے تو طلاق اور عتق دونوں میں سے ہر ایک محل کی طرف منسوب ہے اور جب دونوں محل کی طرف منسوب ہیں تو تعلیق کا حکم باطل نہ ہو گا اور جب تعلیق کا حکم باطل نہیں ہوا تو تعلیق صحیح ہو گی اور جب تعلیق صحیح ہے تو نکاح کرتے ہی عورت مطلقہ ہو جائے گی اور غلام کے ملک میں آتے ہی غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ شوہر کا کلام اور مولیٰ کا کلام وجودِ شرط کے وقت علت بنا ہے نہ کہ وجودِ شرط سے پہلے۔ اور وجودِ شرط کے وقت ملک ثابت ہے لہٰذا تعلیق صحیح ہو گی اور عورت مطلقہ ہو جائے گی اور غلام آزاد ہو جائے گا۔

وَلِهٰذَا الْمَعْنٰى قُلْنَا شَرْطُ صِحَّةِ التَّعْلِيْقِ لِلْوُقُوْعِ فِيْ صُوْرَةِ عَدَمِ الْمِلْكِ اَنْ يَّكُوْنَ مُضَافًا اِلَى الْمِلْكِ اَوْ اِلٰى سَبَبِ الْمِلْكِ حَتّٰى لَوْ قَالَ لِاَجْنَبِيَّةٍ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ تَزَوَّجَهَا وَوُجِدَ الشَّرْطُ لَا يَقَعُ الطَّلَاقُ۔

ترجمہ اور اسی معنی کی وجہ سے ہم نے کہا کہ عدمِ ملک کی صورت میں وقوع کے لئے تعلیق کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ تعلیق ملک کی طرف منسوب ہو یا سببِ ملک کی طرف منسوب ہو حتیٰ کہ اگر کسی نے کسی اجنبیہ سے کہا

اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ پھر اس سے نکاح کیا اور شرط پائی گئی تو طلاق واقع نہ ہوگی۔

تشریح مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اسی معنی کی وجہ سے کہ معلق بالشرط وجودِ شرط سے پہلے علت نہیں بنتا ہے ہم نے کہا کہ جس صورت میں متکلم محل کا مالک نہ ہو اس صورت میں وقوعِ جزاء کے لئے تعلیق کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ تعلیق ملک یا سببِ ملک کی طرف منسوب ہو اگر تعلیق ملک یا سببِ ملک کی طرف منسوب نہیں ہوگی تو تعلیق صحیح نہ ہوگی چنانچہ اگر کسی مرد نے کسی اجنبی عورت سے کہا "اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ" پھر اس شخص نے اس عورت سے نکاح کر لیا اس کے بعد دخولِ دار کی شرط پائی گئی تو طلاق واقع نہ ہوگی کیونکہ اس مثال میں طلاق نہ ملک کی طرف منسوب ہے اور نہ سببِ ملک کی طرف منسوب ہے بلکہ دخولِ دار کی طرف منسوب ہے لہٰذا صحتِ تعلیق کی شرط نہ پائے جانے کی وجہ سے تعلیق صحیح نہ ہوگی اور جب تعلیق صحیح نہیں ہے تو وجودِ شرط کے بعد طلاق بھی واقع نہ ہوگی۔ اس کے برخلاف اِنْ مَلَكْتُكَ فَاَنْتَ حُرٌّ میں تعلیق ملک کی طرف منسوب ہے اور اِنْ تَزَوَّجْتُكِ فَاَنْتِ طَالِقٌ میں تعلیق سببِ ملک یعنی نکاح کی طرف منسوب ہے۔ لہٰذا ان دونوں صورتوں میں تعلیق صحیح ہوگی اور وجودِ شرط کے بعد طلاق بھی واقع ہو جائے گی اور غلام بھی آزاد ہو جائے گا۔

وَكَذٰلِكَ طَوْلُ الْحُرَّةِ يَمْنَعُ جَوَازَ نِكَاحِ الْاَمَةِ عِنْدَهٗ لِاَنَّ الْكِتَابَ عَلَّقَ نِكَاحَ الْاَمَةِ بِعَدَمِ الطَّوْلِ فَعِنْدَ وُجُوْدِ الطَّوْلِ كَانَ الشَّرْطُ عَدَمًا وَعَدَمُ الشَّرْطِ مَانِعٌ مِنَ الْحُكْمِ فَلَا يَجُوْزُ۔

ترجمہ اور اسی طرح آزاد عورت کے ساتھ نکاح پر قادر ہونا امام شافعیؒ کے نزدیک باندی کے ساتھ نکاح کے جائز ہونے سے مانع ہے اس لئے کہ قرآن نے باندی کے ساتھ نکاح کو عدمِ قدرت پر معلق کیا ہے پس وجودِ قدرت کے وقت شرط معدوم ہوگی اور عدمِ شرط مانعِ حکم ہے لہٰذا باندی کے ساتھ نکاح جائز نہ ہوگا۔

تشریح مصنفؒ فرماتے ہیں کہ مذکورہ اصول پر جس طرح سابقہ مسئلہ متفرع ہے اسی طرح طَولِ حرۃ کا مسئلہ بھی متفرع ہے۔ طولِ حرہ کا مسئلہ یہ ہے کہ اللہ جل جلالہٗ نے فرمایا ہے کہ وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا اَنْ يَّنْكِحَ الْمُحْصَنٰتِ الْمُؤْمِنٰتِ فَمِنْ مَّا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ مِّنْ فَتَيٰتِكُمُ الْمُؤْمِنٰتِ یعنی جو شخص تم میں سے آزاد مؤمنہ عورتوں کے ساتھ نکاح کرنے پر قادر نہ ہو وہ مسلمان باندیوں کے ساتھ نکاح کر لے۔ اس آیت میں حق تعالیٰ شانہٗ نے نکاحِ اَمَۃ کو عدمِ قدرت علیٰ نکاح الحرۃ پر معلق کیا ہے۔ پس اس تعلیق کی وجہ سے امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ حرۃ کے ساتھ نکاح کرنے پر قادر ہونا باندی کے ساتھ نکاح کے جائز ہونے سے مانع ہوگا۔ یعنی جب آزاد کے ساتھ نکاح پر قدرت ہوگی تو شرط یعنی عدمِ قدرت علیٰ نکاح الحرۃ معدوم ہوگی اور شرط کا معدوم ہونا چونکہ مانعِ حکم ہوتا ہے اس لئے قدرت علیٰ نکاح الحرۃ کی صورت میں باندی کے ساتھ نکاح کرنا جائز نہ ہوگا۔

وَكَذٰلِكَ قَالَ الشَّافِعِيُّ لَا نَفَقَةَ لِلْمَبْتُوتَةِ إِلَّا إِذَا كَانَتْ حَامِلًا لِأَنَّ الْكِتَابَ عَلَّقَ الْإِنْفَاقَ بِالْحَمْلِ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى وَإِنْ كُنَّ أُولَاتِ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتّٰى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ فَعِنْدَ عَدَمِ الْحَمْلِ كَانَ الشَّرْطُ عَدَمًا وَعَدَمُ الشَّرْطِ مَانِعٌ مِنَ الْحُكْمِ عِنْدَهٗ وَعِنْدَنَا لَمَّا لَمْ يَكُنْ عَدَمُ الشَّرْطِ مَانِعًا مِنَ الْحُكْمِ جَازَ أَنْ يَثْبُتَ الْحُكْمُ بِدَلِيْلِهٖ فَيَجُوْزُ نِكَاحُ الْأَمَةِ وَيَجِبُ الْإِنْفَاقُ بِالْعُمُوْمَاتِ ۔

ترجمہ اسی طرح امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ مطلقہ بائنہ کے لئے نفقہ نہیں ہوگا مگر جبکہ وہ حاملہ ہو کیونکہ کتاب نے انفاق کو حمل پر معلق کیا ہے اس لئے کہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے اگر وہ حمل والی ہوں تو ان پر خرچ کرو یہاں تک کہ وہ اپنا حمل وضع کریں پس عدم حمل کے وقت شرط معدوم ہوگی اور شرط کا معدوم ہونا امام شافعیؒ کے نزدیک مانعِ حکم ہوتا ہے اور ہمارے نزدیک چونکہ عدم شرط مانعِ حکم نہیں ہوتا ہے اس لئے جائز ہے کہ حکم اس کی دلیل سے ثابت ہو پس باندی کے ساتھ نکاح جائز ہوگا اور انفاق واجب ہوگا نصوصِ مطلقہ سے ۔

تشریح مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اسی طرح امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ مطلقہ بائنہ کے لئے عدت میں نفقہ واجب نہیں ہوگا۔ ہاں۔ اگر وہ حاملہ ہے تو اس کے لئے نفقہ واجب ہوگا کیونکہ آیت وَإِنْ كُنَّ أُولَاتِ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتّٰى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ میں اللہ تعالیٰ نے انفاق کو حمل پر معلق کیا ہے لہذا وجودِ حمل کی کی صورت میں شوہر پر عدت کا نفقہ واجب ہوگا اور عدم حمل کی صورت میں انفاق کی شرط یعنی چونکہ معدوم ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک شرط کا معدوم ہونا چونکہ مانعِ حکم ہوتا ہے اس لئے عدم حمل کی صورت میں شوہر پر عدت کا نفقہ واجب نہیں ہوگا۔ مذکورہ دونوں مسئلوں میں ہمارا مذہب یہ ہے کہ قدرت علی نکاح الحرۃ کی صورت میں باندی کے ساتھ نکاح جائز ہوگا اور عدمِ حمل کی صورت میں معتدہ کے لئے نفقہ واجب ہوگا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ وجودِ شرط مثبتِ حکم ہوتا ہے یعنی جب شرط موجود ہوگی تو حکم کا پایا جانا ضروری ہوگا لیکن عدمِ شرط مانعِ حکم نہیں ہوتا ہے یعنی شرط کا معدوم ہونا حکم کے معدوم ہونے کو مستلزم نہیں ہے بلکہ شرط کے معدوم ہونے کی صورت میں حکم ساکت ہوتا ہے نہ اس کا ثبوت ہوتا ہے اور نہ اس کی نفی ہوتی ہے اور جب ایسا ہے تو بہت ممکن ہے کہ عدمِ شرط کے وقت حکم کسی دوسری دلیل سے ثابت ہو۔

پس قدرت علی نکاح الحرۃ کی صورت میں باندی کے ساتھ نکاح کا جواز نصوصِ مطلقہ أُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذٰلِكُمْ اور فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنٰى وَثُلٰثَ وَرُبٰعَ کی وجہ سے ثابت ہوگا اور عدمِ حمل کی صورت میں نفقہ باری تعالیٰ کے قول وَعَلَى الْمَوْلُوْدِ لَهٗ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ اور وَأَنْفِقُوْا عَلَيْهِنَّ کی وجہ سے واجب ہوگا۔

وَمِنْ تَوَابِعِ هٰذَا النَّوْعِ تَرَتُّبُ الْحُكْمِ عَلَى الْاِسْمِ الْمَوْصُوْفِ بِصِفَةٍ فَاِنَّهٗ بِمَنْزِلَةِ تَعْلِيْقِ الْحُكْمِ بِذٰلِكَ الْوَصْفِ عِنْدَهٗ وَعَلٰى هٰذَا قَالَ الشَّافِعِيُّ لَا يَجُوْزُ نِكَاحُ الْاَمَةِ الْكِتَابِيَّةِ لِاَنَّ النَّصَّ رَتَّبَ الْحُكْمَ عَلٰى اَمَةٍ مُؤْمِنَةٍ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ فَيَتَقَيَّدُ بِالْمُؤْمِنَةِ فَيَمْتَنِعُ الْحُكْمُ عِنْدَ عَدَمِ الْوَصْفِ فَلَا يَجُوْزُ نِكَاحُ الْاَمَةِ الْكِتَابِيَّةِ۔

ترجمہ اور اس نوع کے توابع میں سے حکم کا اس اسم پر مرتب ہونا ہے جو کسی صفت کے ساتھ موصوف ہو کیونکہ یہ امام شافعیؒ کے نزدیک حکم کو اس وصف پر معلق کرنے کے مرتبہ میں ہے اور اسی بنا پر امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ کتابیہ باندی کے ساتھ نکاح کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ نص نے حکم کو اَمۃِ مؤمنہ پر مرتب کیا ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے مِنْ فَتَیَاتِکُمُ الْمُؤْمِنَات پس باندیوں کے ساتھ نکاح کے جواز کا حکم مؤمنہ کیساتھ مقید ہوگا اور عدم وصف کے وقت حکم جواز ممتنع ہوگا لہٰذا کتابیہ باندی کے ساتھ نکاح جائز نہ ہوگا۔

تشریح مصنفؒ کہتے ہیں کہ تعلیق بالشرط کے توابع میں سے ایسے اسم پر حکم کا مرتب ہونا بھی ہے جو اسم کسی صفت کے ساتھ موصوف ہو۔ اور وجہ اس کی یہ ہے کہ وصف، شرط کے معنی میں ہوتا ہے لہٰذا حکم جس طرح شرط پر معلق ہوتا ہے اسی طرح وصف پر بھی معلق ہوگا چنانچہ اَنْتِ طَالِقٌ رَاكِبَةً، اَنْتِ طَالِقٌ اِنْ رَكِبْتِ کے مرتبہ میں ہے۔ پس جب وصف، شرط کے معنی میں ہے تو تعلیق بالشرط کی صورت میں احناف و شوافع کے درمیان جو اختلاف تھا وہی اختلاف وصف کی صورت میں بھی ہوگا یعنی حکم کو اسم موصوف بصفۃ پر مرتب کرنا ایسا ہوگا گویا حکم کو اس وصف پر معلق کیا گیا ہے لہٰذا امام شافعیؒ کے نزدیک وصف کے منتفی ہونے سے حکم منتفی ہو جائے گا جیسا کہ شرط کے منتفی ہونے سے حکم منتفی ہو جاتا ہے۔ اور احناف کے نزدیک جس طرح شرط کے منتفی ہونے سے حکم کسی نہیں ہوتا اسی طرح وصف کے منتفی ہونے سے بھی حکم منتفی نہیں ہوگا۔ اسی بنیاد پر امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ کتابیہ باندی کے ساتھ نکاح کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ باری تعالیٰ نے مِنْ فَتَیَاتِکُمُ الْمُؤْمِنَات فرما کر باندیوں کو مؤمنات کے وصف کے ساتھ موصوف کیا ہے اور جواز نکاح کا حکم اَمۃِ مؤمنہ پر مرتب کیا ہے لہٰذا جواز نکاح کا حکم مؤمنہ کے ساتھ مقید ہوگا اور مطلب یہ ہوگا کہ باندی اگر مؤمنہ ہے تو اس کے ساتھ نکاح جائز ہے اور اگر وصفِ ایمان معدوم ہے یعنی باندی مؤمنہ نہیں ہے تو حکم بھی معدوم ہوگا یعنی اس کے ساتھ نکاح کرنا جائز نہ ہوگا۔

الحاصل یہ بات ثابت ہوگئی کہ کتابیہ باندی کے ساتھ نکاح کرنا جائز نہیں ہے۔ احناف کے نزدیک جس طرح مؤمنہ باندی کے ساتھ نکاح کرنا جائز ہے اسی طرح کتابیہ باندی کے ساتھ بھی نکاح کرنا جائز ہے کیونکہ احناف کے نزدیک وصفِ ایمان کے منتفی ہونے سے حکم جواز منتفی نہیں ہوتا ہے جیسا کہ شرط کے منتفی ہونے سے حکم منتفی نہیں ہوتا ہے۔

وَمِنْ صُوَرِ بَيَانِ التَّغْيِيْرِ الْاِسْتِثْنَاءُ ذَهَبَ اَصْحَابُنَا اِلٰى اَنَّ الْاِسْتِثْنَاءَ تَكَلُّمٌ

بِالْبَاقِیْ بَعْدَ الثُّنْیَا کَاَنَّهٗ لَمْ یَتَکَلَّمْ اِلَّا بِمَا بَقِیَ وَعِنْدَهٗ صَدْرُ الْکَلَامِ یَنْعَقِدُ عِلَّۃً لِوُجُوْبِ الْکُلِّ اِلَّا اَنَّ الْاِسْتِثْنَاءَ یَمْنَعُهَا مِنَ الْعَمَلِ بِمَنْزِلَۃِ عَدَمِ الشَّرْطِ فِیْ بَابِ التَّعْلِیْقِ۔

ترجمہ اور بیانِ تغییر کی صورتوں میں سے استثناء ہے، ہمارے علماء اس طرف گئے ہیں کہ استثناء کے بعد باقی کے تکلم کا نام استثناء ہے گویا کہ کلام نہیں کیا مگر باقی ماندہ کا اور امام شافعیؒ کے نزدیک کل واجب ہونے کیلئے صدرِ کلام علت ہے مگر استثناء اس کو عمل سے روکتا ہے (یہ) بابِ تعلیق میں عدم شرط کے مرتبہ میں ہے۔

تشریح مصنفؒ فرماتے ہیں کہ بیانِ تغییر کی ایک قسم استثناء ہے۔ استثناء کے بارے میں ہمارے اور امام شافعیؒ کے درمیان اختلاف ہے چنانچہ ہمارے نزدیک استثناء کرنے کے بعد جو مقدار باقی رہ جاتی ہے اُس باقی ماندہ کے تکلم کرنے کا نام استثناء ہے۔ گویا ہمارے نزدیک متکلم باقی ماندہ ہی کا تکلم کرتا ہے مثلاً اگر کسی نے کہا فلاں کا مجھ پر ایک ہزار روپیہ ہے مگر ایک سو روپیہ، تو یہ ایسا ہوگا گویا متکلم نے یہ کہا ہے کہ مجھ پر فلاں کے نو سو روپیہ ہیں، لہٰذا مقر پر ابتداءً نو سو روپیہ واجب ہوں گے ایسا نہیں ہوگا کہ ابتداءً مقر پر ایک ہزار روپیہ واجب ہوں اور پھر استثناء کے ذریعہ ایک سو روپیہ نکالا گیا ہو۔

حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ صدرِ کلام (مستثنیٰ منہ) کل کے حق میں واجب ہونے کی علت ہوتا ہے لیکن استثناء صدرِ کلام (علت) کو عمل کرنے سے روکتا ہے جیسا کہ شرط کا معدوم ہونا معلق کو عمل کرنے سے روکتا ہے چنانچہ مذکورہ مثال میں مقر پر ایک ہزار ہی واجب ہوگا لیکن ایک سو کا استثناء ایک سو کے حق میں صدرِ کلام کو عمل کرنے سے روک دیگا۔

وَمِثَالُ هٰذَا فِیْ قَوْلِهٖ عَلَیْهِ السَّلَامُ لَا تَبِیْعُوا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ اِلَّا سَوَاءً بِسَوَاءٍ فَعِنْدَ الشَّافِعِیِّ صَدْرُ الْکَلَامِ اِنْعَقَدَ عِلَّۃً لِحُرْمَۃِ بَیْعِ الطَّعَامِ بِالطَّعَامِ عَلَی الْاِطْلَاقِ وَخَرَجَ عَنْ هٰذِهِ الْجُمْلَۃِ صُوْرَۃُ الْمُسَاوَاۃِ بِالْاِسْتِثْنَاءِ فَبَقِیَ الْبَاقِیْ تَحْتَ حُکْمِ الصَّدْرِ وَنَتِیْجَۃُ هٰذَا حُرْمَۃُ بَیْعِ الْحَفْنَۃِ بِالْحَفْنَتَیْنِ مِنْهُ وَعِنْدَنَا بَیْعُ الْحَفْنَۃِ لَا یَدْخُلُ تَحْتَ النَّصِّ لِاَنَّ الْمُرَادَ بِالْمَنْهِیِّ یَتَقَیَّدُ بِصُوْرَۃِ بَیْعٍ یَتَمَکَّنُ الْعَبْدُ مِنْ اِثْبَاتِ التَّسَاوِیْ وَالتَّفَاضُلِ فِیْهِ کَیْلَا یُؤَدِّیْ اِلٰی نَهْیِ الْعَاجِزِ فَمَا لَا یَدْخُلُ تَحْتَ الْمِعْیَارِ الْمُسَوِّیْ کَانَ خَارِجًا عَنْ قَضِیَّۃِ الْحَدِیْثِ۔

ترجمہ اور اس اختلاف کی مثال آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول لا تبیعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء میں ہے۔ پس امام شافعیؒ کے نزدیک علی الاطلاق بیع الطعام بالطعام کی حرمت کی علت ہوگا اور اس مجموعہ سے استثناء کے ذریعہ مساوات کی صورت نکل گئی پس باقی ماندہ صدرِ کلام کے حکم کے تحت باقی رہا اور اس اطلاق کا

نتیجہ ایک مٹھی طعام کی بیع کا دو مٹھی طعام کے عوض حرام ہونا ہے اور ہمارے نزدیک ایک مٹھی طعام کی بیع اس نص کے تحت داخل نہ ہوگی اس لئے کہ منہی سے مراد بیع کی وہ صورت ہے جس میں بندہ تساوی اور تفاضل ثابت کرنے پر قادر ہو تاکہ وہ نہی عاجز کا سبب نہ ہو پس جو صورت معیارِ مستوی کے تحت داخل نہ ہو وہ حدیث کے تقاضے سے خارج ہوگی۔

تشریح مصنفؒ فرماتے ہیں کہ مذکورہ اختلاف کی مثال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے لا تبیعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء، اناج اناج کے عوض مت بیچو مگر برابر، برابر۔ حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ صدر کلام یعنی لا تبیعوا الطعام بالطعام بیع الطعام بالطعام کے علی الاطلاق حرام ہونے کی علت ہے، یعنی حدیث کا ابتدائی حصہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اناج کی بیع اناج کے عوض مطلقاً حرام ہو، مقدارِ قلیل میں بھی حرام ہو اور مقدارِ کثیر میں بھی حرام ہو، مقدارِ قلیل سے مراد وہ مقدار ہے جو کیل کے تحت داخل نہ ہو مثلاً ایک یا دو مٹھی۔ اور مقدارِ کثیر سے مراد وہ مقدار ہے جو کیل کے تحت داخل ہو جیسے صاع اور مد وغیرہ، الحاصل حدیث کا اول حصہ اس بات کی علت ہے کہ بیع الطعام بالطعام مطلقاً حرام ہو مقدارِ قلیل میں بھی حرام ہو اور مقدارِ کثیر میں بھی حرام ہو۔ پھر اللہ کے نبی نے استثناء کے ذریعہ مساوات کی صورت کو اس حکم سے خارج کیا ہے یعنی فرمایا ہے کہ برابر برابر بیع الطعام بالطعام حرام نہیں ہے۔ پس جب مساوات کی صورت کو استثناء کے ذریعہ حرام ہونے کے حکم سے خارج کر دیا گیا تو مساوات کے علاوہ تمام صورتیں حرمت کے حکم میں باقی رہیں گی یعنی مساوات کے علاوہ بیع الطعام بالطعام کی تمام صورتیں حرام ہوں گی، یعنی تفاضل کے ساتھ بیچنے کی صورت بھی حرام ہوگی اور اندازے سے بیچنے کی صورت بھی حرام ہوگی، یہ دونوں صورتیں مقدارِ قلیل میں بھی حرام ہوں گی اور مقدارِ کثیر میں بھی حرام ہوں گی، چنانچہ ایک مٹھی اناج کا دو مٹھی اناج کے عوض بیچنا حرام ہوگا۔ اسی کو مصنفؒ نے یوں کہا ہے کہ بیع الطعام بالطعام کے علی الاطلاق حرام ہونے کا نتیجہ یہ ہوگا کہ ایک مٹھی اناج کا دو مٹھی اناج کے عوض بیچنا حرام ہے۔ احناف کہتے ہیں کہ ایک مٹھی اناج کا دو مٹھی اناج کے عوض بیچنا حدیث لا تبیعوا کے تحت داخل نہیں ہے کیونکہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مساوات کی صورت کو جائز فرمایا ہے اور تفاضل کی صورت کو حرام کیا ہے۔ اور مساوات اور تفاضل انھیں چیزوں میں متحقق ہوگا جو چیزیں معیارِ مستوی یعنی کیل اور وزن کے تحت داخل ہوں گی اور جو چیزیں معیارِ مستوی کے تحت داخل نہ ہوں ان میں مساوات اور تفاضل متحقق نہیں ہوگا پس جو چیزیں معیارِ مستوی کے تحت داخل ہوں گی بندہ ان میں مساوات اور تفاضل ثابت کرنے پر بھی قادر ہوگا اور جو چیزیں معیارِ مستوی کے تحت داخل نہ ہوں گی بندہ ان میں مساوات اور تفاضل ثابت کرنے پر بھی قادر نہ ہوگا۔ مقدارِ قلیل یعنی ایک مٹھی اور دو مٹھی چونکہ کسی معیارِ مستوی کے تحت داخل نہیں ہے اس لئے ان میں بندہ مساوات اور تفاضل ثابت کرنے پر بھی قادر نہ ہوگا۔ اور جب بندہ ایک مٹھی اور دو مٹھی میں مساوات اور تفاضل ثابت کرنے پر قادر نہیں ہے تو بیع کی یہ صورت 'نہی' یعنی حدیث لا تبیعوا کے تحت داخل نہیں ہوگی اس لئے کہ اگر اس صورت کو نہی کے تحت داخل کیا گیا تو عاجز سے نہی کرنا لازم آئیگا اور عاجز سے نہی کرنا یعنی عاجز کو منع کرنا قبیح ہے جیسا کہ نابینا کو "لا تبصر" مت دیکھ کہنا قبیح ہے اور جب ایسا ہے تو ایک مٹھی

اناج کو دو مٹھی اناج کے عوض بیچنا حدیث "لاتبیعوا" کے تقاضہ سے خارج ہوگا یعنی ایسا کرنا حدیث کی وجہ سے ممنوع نہیں ہوگا بلکہ مباح ہوگا اور وہ بیع جس سے حدیث میں منع کیا گیا ہے اس صورت کے ساتھ مقید ہوگی جس میں بندہ مساوات اور تفاضل ثابت کرنے پر قادر ہوگا یعنی جو چیزیں معیار مسوی کے تحت داخل ہوں گی حدیث لاتبیعوا کی وجہ سے ان میں تفاضل حرام ہوگا اور جو چیزیں معیارِ مسوّی کے تحت داخل نہیں ہیں وہ چونکہ اس حدیث کے تحت نہیں آئیں اس لئے ان میں تفاضل حرام نہ ہوگا اور ایک مٹھی اور دو مٹھی بھی چونکہ کسی معیار کے تحت داخل نہیں ہے اس لئے ان میں تفاضل جائز ہوگا۔

وَمِنْ صُوَرِ بَيَانِ التَّغْيِيْرِ مَا اِذَا قَالَ لِفُلَانٍ عَلَيَّ اَلْفٌ وَدِيْعَةٌ فَقَوْلُهٗ عَلَيَّ يُفِيْدُ الْوُجُوْبَ وَهُوَ بِقَوْلِهٖ وَدِيْعَةٌ غَيَّرَهٗ اِلَى الْحِفْظِ وَقَوْلُهٗ اَعْطَيْتَنِيْ اَوْ اَسْلَفْتَنِيْ اَلْفًا فَلَمْ اَقْبِضْهَا مِنْ جُمْلَةِ بَيَانِ التَّغْيِيْرِ وَكَذَا لَوْ قَالَ لِفُلَانٍ عَلَيَّ اَلْفٌ زُيُوْفٌ

ترجمہ اور بیانِ تغییر کی صورتوں میں سے یہ ہے کہ جب کسی نے کہا فلاں کا مجھ پر ایک ہزار ودیعت ہے تو اس کا قول "علیّ" وجوب کا فائدہ دیتا ہے اور مقر نے اپنے قول ودیعت کے ذریعہ اس کو ایک ہزار کی حفاظت کیطرف متغیر کیا ہے۔ اور متکلم کا قول تونے مجھ کو دیا ہے ایک ہزار یا تونے مجھ سے ایک ہزار بیع سلم کی ہے لیکن میں نے اس پر قبضہ نہیں کیا بیانِ تغییر کے قبیلہ سے ہے اور اسی طرح اگر کسی نے کہا فلاں کا مجھ پر ایک ہزار کھوٹا ہے۔

تشریح مصنف نے بیانِ تغییر کی چند صورتیں اور ذکر کی ہیں ان میں سے ایک یہ ہے کہ ایک شخص نے کہا "لفلان علیّ الف ودیعۃ" اس کلام میں لفظ علیّ، وجوب کا فائدہ دیتا ہے اور مطلب یہ ہے کہ مجھ پر ایک ہزار روپیہ دَین ہے اور اس کی ادائیگی واجب ہے، لیکن جب متکلم نے "ودیعۃً" کہا تو اس نے اس کو حفاظت اور امانت کی طرف بدل ڈالا، چنانچہ یہ کہا کہ ایک ہزار روپیہ مجھ پر دَین نہیں ہیں بلکہ امانت کے طور پر میرے پاس محفوظ ہیں۔ الحاصل اس مثال میں لفظ "ودیعۃ" بیانِ تغییر ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ ایک آدمی نے کہا "اعطیتنی الفاً فلم اقبضہا" تونے مجھے ایک ہزار دیا لیکن میں نے اس پر قبضہ نہیں کیا، اس کلام میں اعطیتنی الفاً کے متعارف معنی یہ ہیں کہ میں نے ایک ہزار پر قبضہ بھی کیا ہے کیونکہ اعطاء بغیر قبضہ کے مکمل نہیں ہوتا ہے پس جب متکلم نے فلم اقبضہا کہا تو اپنے سابقہ کلام کے معنی کو بدل ڈالا چنانچہ یہ کہا کہ اعطاء سے میری مراد اعطاء بلاقبض ہے نہ کہ اعطاء مع القبض۔ تیسری صورت یہ ہے کہ ایک آدمی نے کہا "اسلفتنی الفاً فلم اقبضہا" تونے مجھ سے ایک ہزار پر بیع سلم کی لیکن میں نے اس پر قبضہ نہیں کیا۔ اس کلام میں اسلفتنی الفاً کے متعارف معنی یہ ہیں کہ متکلم نے ایک ہزار روپیہ پر قبضہ بھی کیا ہے کیونکہ بیع سلم کی صحت کے لئے مجلس عقد میں رأس المال پر قبضہ کرنا ضروری ہے پس متکلم کا بیع سلم کا اقرار کرنا ایک ہزار پر قبضہ کا بھی اقرار ہے لیکن جب متکلم

نے فلم اقبضہا کہا تو اپنے سابقہ کلام کے معنی کو بدل ڈالا چنانچہ یہ کہا کہ میری مراد فاسد بیع سلم ہے نہ کہ صحیح بیع سلم۔ الحاصل دوسری اور تیسری صورت میں فلم اقبضہا بیانِ تغییر ہے۔ چوتھی صورت یہ ہے کہ ایک آدمی نے کہا "لفلان علیّ الف زیوف" فلاں کے مجھ پر ایک ہزار کھوٹے ہیں۔ اس کلام میں "لفلان علیّ الف" کے معنی یہ ہیں کہ مجھ پر ایک ہزار جیاد (کھرے) واجب ہیں۔ اور اس کلام کے یہ معنی اس لئے ہیں کہ تعامل اور لین دین بالعموم جیاد میں ہوتا ہے نہ کہ زیوف میں۔ الحاصل "لفلان علیّ الف" کے ذریعہ ایک ہزار جیاد واجب ہوں گے لیکن جب متکلم نے زیوف کہا تو گویا اس نے اپنے کلام کے معنی کو بدل ڈالا چنانچہ یہ کہا کہ الف سے میری مراد جیاد نہیں ہیں بلکہ زیوف ہیں پس لفظ زیوف بیانِ تغییر ہے۔

وَحُكْمُ بَيَانِ التَّغْيِيْرِ اَنَّهٗ يَصِحُّ مَوْصُوْلاً وَلَا يَصِحُّ مَفْصُوْلاً ثُمَّ بَعْدَ هٰذَا مَسَائِلُ اِخْتَلَفَ فِيْهَا الْعُلَمَاءُ اَنَّهَا مِنْ جُمْلَةِ بَيَانِ التَّغْيِيْرِ فَتَصِحُّ بِشَرْطِ الْوَصْلِ اَوْ مِنْ جُمْلَةِ بَيَانِ التَّبْدِيْلِ فَلَا تَصِحُّ وَسَيَاْتِيْ طَرَفٌ مِنْهَا فِيْ بَيَانِ التَّبْدِيْلِ۔

ترجمہ اور بیانِ تغییر کا حکم یہ ہے کہ وہ موصولاً صحیح ہوتا ہے اور مفصولاً صحیح نہیں ہوتا۔ پھر اس کے بعد ایسے مسائل ہیں جن میں علماء کا اختلاف ہے کہ وہ بیانِ تغییر کے قبیل سے ہیں پس وصل کی شرط کے ساتھ صحیح ہوں گے یا بیانِ تبدیل کے قبیل سے ہیں کہ وہ صحیح نہ ہوں گے ان میں سے کچھ مسائل بیانِ تبدیل میں آئیں گے۔

تشریح مصنفؒ فرماتے ہیں کہ بیانِ تغییر کا حکم یہ ہے کہ وہ متصلاً تو صحیح ہوتا ہے لیکن منفصلاً صحیح نہیں ہوتا اور اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ بیانِ تغییر ایسا ہے جیسا کہ اوّل سے رجوع ہو اور رجوع اگر اول کلام سے متصل ہو تو صحیح ہوگا ورنہ نہیں۔ اسی طرح بیانِ تغییر بھی اگر صدرِ کلام سے متصلاً ذکر کیا گیا ہے تو صحیح ہے ورنہ نہیں۔ اس پر بعض حضرات نے اعتراض کرتے ہوئے کہا ہے کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے استثناء منفصل کی اجازت دی ہے یعنی مستثنیٰ کو اگر مستثنیٰ منہ کے ذکر کے بعد منفصلاً ذکر کیا گیا تو بھی درست ہے اور پہلے گذر چکا ہے کہ استثناء بھی بیانِ تغییر کی قسم ہے اور جب ایسا ہے تو گویا ابن عباسؓ نے بیانِ تغییر کو منفصلاً ذکر کرنے کی اجازت دی ہے۔ پس جب ابن عباسؓ کے نزدیک بیانِ تغییر کا منفصلاً مذکور ہونا بھی صحیح ہے تو مصنفؒ کا یہ کہنا کیسے درست ہوگا کہ بیانِ تغییر متصلاً صحیح ہوتا ہے منفصلاً صحیح نہیں ہوتا ــــ اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ جمہور علماء نے اس روایت کو صحیح قرار نہیں دیا ہے، لہٰذا اس روایت کو لے کر اعتراض کرنا صحیح نہیں ہوگا، دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر یہ روایت صحیح ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر متکلم نے کلام مستثنیٰ منہ کے تلفظ کے ساتھ ہی استثناء کی نیت کی اور کچھ دیر کے بعد اس نیت کو ظاہر کردیا تو دیانۃً یعنی فیما بینہ و بین اللہ اس کی یہ نیت معتبر ہوگی اور کلام صحیح ہوگا اور اس صورت میں استثناء یعنی بیانِ تغییر کا تلفظ اگرچہ متصلاً نہیں پایا گیا

لیکن اس کی نیت بلاشبہ متصلاً پائی گئی اور بیانِ تغییر کے صحیح ہونے کے لئے اتنا کافی ہے۔
فاضل مصنفؒ کہتے ہیں کہ یہاں چند مسائل ایسے ہیں جن کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے کہ وہ بیانِ تغییر کے قبیل سے ہیں کہ متصلاً صحیح ہوں گے اور منفصلاً صحیح نہ ہوں گے یا بیانِ تبدیل کے قبیل سے ہیں کہ وہ نہ متصلاً صحیح ہوں گے اور نہ منفصلاً صحیح ہوں گے اس قسم کے کچھ مسائل کو بیانِ تبدیل کی بحث میں ذکر کیا جائے گا۔

فصل وَ اَمَّا بَیَانُ الضَّرُوْرَۃِ فَمِثَالُہٗ فِیْ قَوْلِہٖ تَعَالٰی وَوَرِثَہٗ اَبَوَاہُ فَلِاُمِّہِ الثُّلُثُ اَوْجَبَ الشِّرْکَۃَ بَیْنَ الْاَبَوَیْنِ ثُمَّ بَیَّنَ نَصِیْبَ الْاُمِّ فَصَارَ ذٰلِکَ بَیَانًا لِنَصِیْبِ الْاَبِ

ترجمہ اور بہرحال بیانِ ضرورت سو اس کی مثال باری تعالیٰ کے قول وَوَرِثَہٗ اَبَوَاہُ فَلِاُمِّہِ الثُّلُثُ (میت کے ماں باپ میت کے وارث ہوئے پس میت کی ماں کے لئے ایک ثلث ہے) میں ہے ابوین کے درمیان شرکت کو ثابت کیا پھر ماں کا حصہ بیان کیا تو یہ باپ کے حصہ کا بیان ہو گیا۔

تشریح بیان کی سات قسموں میں سے چوتھی قسم بیانِ ضرورت ہے۔ بیانِ ضرورت وہ بیان کہلاتا ہے جو متکلم کے کلام سے اقتضاءً مفہوم ہو اور متکلم کے کلام میں اس بیان کے لئے کوئی لفظ موجود نہ ہو۔ مثلاً حق جلّ مجدہٗ نے آیتِ مذکورہ میں یہ مسئلہ بیان کیا ہے کہ اگر کوئی شخص مرجائے اور اس کے ورثاء میں صرف والدین زندہ ہوں تو دونوں وارث ہوں گے، پھر ماں کا حصہ بیان کیا کہ اس کو ایک تہائی ملیگا۔ ملاحظہ فرمائیے اس آیت میں صدرِ کلام یعنی وَوَرِثَہٗ اَبَوَاہُ نے پوری میراث میں ماں اور باپ دونوں کے درمیان شرکت ثابت کی ہے، پھر فَلِاُمِّہِ الثُّلُثُ کہہ کر خاص طور پر ماں کا حصہ بیان کیا ہے اور باپ کا حصہ بیان نہیں کیا لیکن ماں کے حصہ کے بیان سے اقتضاءً ثابت ہو گیا کہ ایک تہائی کے بعد باقی یعنی دو تہائی کا باپ مستحق ہوگا۔ پس ماں کے حصہ کا بیان باپ کے حصہ کے لئے بیانِ ضرورت ہوگا۔

وَعَلٰی ھٰذَا قُلْنَا اِذَا بَیَّنَا نَصِیْبَ الْمُضَارِبِ وَسَکَتَا عَنْ نَصِیْبِ رَبِّ الْمَالِ صَحَّتِ الشِّرْکَۃُ وَ کَذٰلِکَ لَوْ بَیَّنَا نَصِیْبَ رَبِّ الْمَالِ وَسَکَتَا عَنْ نَصِیْبِ الْمُضَارِبِ کَانَ بَیَانًا وَعَلٰی ھٰذَا حُکْمُ الْمُزَارَعَۃِ

ترجمہ اور اسی بناء پر ہم نے کہا کہ جب مضارب اور رب المال نے مضارب کا حصہ بیان کر دیا اور رب المال کے حصہ سے سکوت کیا تو شرکت صحیح ہوگی۔ اور اسی طرح اگر رب المال کا حصہ بیان کیا اور مضارب کے حصہ سے سکوت کیا تو بیان ہوگا اور اسی پر مزارعت کا حکم قیاس کیا جائے۔

تشریح شریعت میں عقدِ مضاربت یہ ہے کہ ایک شخص کا مال ہو اور ایک کی محنت ہو، صاحبِ مال کو ربّ المال اور دوسرے کو مضارب کہا جاتا ہے۔ مضاربت کے صحیح ہونے کے لئے نفع میں دونوں کا شریک ہونا ضروری ہے اور عقدِ مضاربت کے وقت دونوں کے نفع کی مقدار کا متعین اور معلوم ہونا بھی ضروری ہے پس اگر رب المال اور مضارب نے عقدِ مضاربت کے وقت مضارب کا حصہ بیان کر دیا مثلاً یہ کہدیا کہ وہ آدھے نفع کا مالک ہے اور ربّ المال کا حصہ بیان نہیں کیا تو شرکت صحیح ہو جائے گی اور ربّ المال باقی آدھے نفع کا مالک ہوگا اور شرکت کے صحیح ہونے کی وجہ سے عقدِ مضاربت صحیح ہو جائے گی لیکن رب المال کا حصۂ نفع بیانِ ضرورت سے اقتضاءً ثابت ہوگا کیونکہ مضارب کا حصۂ نفع بیان کرنے کے بعد رب المال کا حصہ خود بخود متعین ہو جائے گا اس کو بیان کرنے کی چنداں ضرورت نہیں ہے۔ اسی طرح اگر دونوں نے رب المال کا حصہ بیان کر دیا اور مضارب کا حصہ بیان نہیں کیا تو رب المال کے حصہ کا بیان، مضارب کے حصہ کے لئے بیان ہوگا یعنی مضارب کا حصہ اقتضاءً بیانِ ضرورت سے ثابت ہوگا۔ مصنفؒ کہتے ہیں کہ اسی پر مزارعت کے حکم کو قیاس کیا جائیگا مزارعت یہ ہے کہ ایک آدمی کی زمین ہو اور دوسرے آدمی کی محنت ہو اور پیداوار میں دونوں شریک ہوں، مزارعت کے صحیح ہونے کے لئے عقد کے وقت دونوں کے حصہ کا متعین اور معلوم ہونا ضروری ہے، پس اگر دونوں نے باہمی اتفاق سے ایک کا حصہ بیان کر دیا مثلاً یوں کہا کہ زمین کے مالک کا پیداوار میں سے دو تہائی ہوگا اور کاشتکار کا حصہ بیان نہیں کیا تو بھی مزارعت صحیح ہو جائے گی کیونکہ ایک کے حصہ کے بیان کرنے سے دوسرے کا حصہ بیانِ ضرورت سے خود بخود ثابت ہو جائے گا۔

وَكَذٰلِكَ لَوْ اَوْصٰى لِفُلَانٍ وَفُلَانٍ بِاَلْفٍ ثُمَّ بَيَّنَ نَصِيْبَ اَحَدِهِمَا كَانَ ذٰلِكَ بَيَانًا لِنَصِيْبِ الْاٰخَرِ وَلَوْ طَلَّقَ اِحْدٰى اِمْرَأَتَيْهِ ثُمَّ وَطِئَ اِحْدٰيهُمَا كَانَ ذٰلِكَ بَيَانًا لِلطَّلَاقِ فِي الْاُخْرٰى بِخِلَافِ الْوَطْئِ فِي الْعِتْقِ الْمُبْهَمِ عِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ لِاَنَّ حِلَّ الْوَطْئِ فِي الْاِمَاءِ يَثْبُتُ بِطَرِيْقَيْنِ فَلَا يَتَعَيَّنُ جِهَةُ الْمِلْكِ بِاِعْتِبَارِ حِلِّ الْوَطْئِ۔

ترجمہ اسی طرح اگر فلاں اور فلاں کے لئے ایک ہزار کی وصیت کی پھر ان دونوں میں سے ایک کا حصہ بیان کر دیا تو یہ دوسرے کے حصہ کا بیان ہوگا اور اگر اپنی دو بیویوں میں سے ایک کو طلاق دی پھر ان دونوں میں سے ایک سے وطی کی تو یہ وطی کرنا دوسری کی طلاق کے لئے بیان ہوگا اس کے برخلاف امام صاحب کے نزدیک عتقِ مبہم میں وطی کرنا ہے کیونکہ باندیوں میں دو طریقہ سے وطی کا حلال ہونا ثابت ہوتا ہے لہٰذا حلِ وطی کے اعتبار سے ملک کی جہت متعین نہ ہوگی۔

تشریح مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے دو آدمیوں کے لئے ایک ہزار کی وصیت کی پھر ان دونوں میں سے ایک کا حصہ بیان کر دیا مثلاً یوں کہا کہ فلاں کے لئے تین سو ہیں تو دوسرے کا حصہ بیانِ ضرورت سے

ثابت ہو جائے گا، یعنی یہ بات ثابت ہو جائے گی کہ دوسرے کے لئے باقی سات سو ہیں۔ اسی طرح اگر کسی نے اپنی دو بیویوں میں سے ایک کو بلا تعیین طلاق دی پھر ان میں سے ایک سے وطی کی تو یہ وطی کرنا اس بات کا بیان ہوگا کہ طلاق دوسری کو دی گئی ہے کیونکہ موطوءۃ محل طلاق نہیں ہوتی ہے یعنی طلاق کے بعد ایک سے وطی کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ موطوءہ کو طلاق نہیں دی گئی ہے بلکہ دوسری کو دی گئی ہے۔ مصنف کتاب کہتے ہیں کہ امام صاحبؒ کے نزدیک عتق مبہم کی صورت میں ایک سے وطی کرنا دوسری کی آزادی کو مستلزم نہیں ہوگا، یعنی اگر کسی شخص کی دو باندی ہوں اور اس نے کہا کہ تم دونوں میں سے ایک آزاد ہے پھر ان دونوں میں سے ایک سے وطی کر لی تو امام صاحبؒ کے نزدیک یہ وطی کرنا دوسری باندی کے آزاد ہونے کے لئے بیان نہیں ہوگا کیونکہ باندیوں کے ساتھ دو طریقہ پر وطی حلال ہوتی ہے ایک تو اس طریقہ پر کہ باندی مملوکہ ہو اور دوسرے اس طریقہ پر کہ باندی کو آزاد کر کے نکاح کر لیا ہو بس مولیٰ نے جس باندی کے ساتھ وطی کی ہے یہ وطی کرنا اس کی دلیل نہیں ہے کہ اس نے مملوکہ ہونے کی حیثیت سے ہی وطی کی ہے لہٰذا دوسری آزاد ہوگی بلکہ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ مولیٰ نے اس کو آزاد کر کے اس کے ساتھ نکاح کر لیا ہو اور پھر وطی کی ہو۔ بہر حال جب ایسا ہے تو مذکورہ دو باندیوں میں سے ایک کے ساتھ وطی کرنا دوسری باندی کے آزاد ہونے کے لئے بیان نہیں ہوگا۔ حضرات صاحبین عتق مبہم اور طلاق مبہم کی صورت میں وطی کے درمیان کوئی فرق نہیں کرتے ہیں، یعنی ان کے نزدیک جس طرح دو باندیوں میں سے ایک کو مبہم اور غیر متعین طریقہ پر طلاق دینے کی صورت میں ایک کے ساتھ وطی کرنا دوسری کے حق میں طلاق کا بیان ہوگا یعنی دوسری کے مطلقہ ہونے کی علامت ہوگا۔ اسی طرح دو باندیوں میں سے ایک کو مبہم اور غیر متعین طریقہ پر آزاد کرنے کی صورت میں ان میں سے ایک کے ساتھ وطی کرنا دوسری کے آزاد ہونے کے لئے بیان ہوگا یعنی اس کے آزاد ہونے کی علامت ہوگا۔

فصل وَاَمَّا بَيَانُ الْحَالِ فَمِثَالُهٗ فِيْمَا اِذَا رَاٰى صَاحِبُ الشَّرْعِ اَمْرًا مُعَايَنَةً فَلَمْ يَنْهَهٗ عَنْ ذٰلِكَ كَانَ سُكُوْتُهٗ بِمَنْزِلَةِ الْبَيَانِ اَنَّهٗ مَشْرُوْعٌ وَالشَّفِيْعُ اِذَا عَلِمَ بِالْبَيْعِ وَسَكَتَ كَانَ ذٰلِكَ بِمَنْزِلَةِ الْبَيَانِ بِاَنَّهٗ رَاضٍ بِذٰلِكَ وَالْبِكْرُ الْبَالِغَةُ اِذَا عَلِمَتْ بِتَزْوِيْجِ الْوَلِيِّ وَسَكَتَتْ عَنِ الرَّدِّ كَانَ ذٰلِكَ بِمَنْزِلَةِ الْبَيَانِ بِالرِّضَاءِ وَالْاِذْنِ وَالْمَوْلٰى اِذَا رَاٰى عَبْدَهٗ يَبِيْعُ وَيَشْتَرِيْ فِي السُّوْقِ فَسَكَتَ كَانَ بِمَنْزِلَةِ الْاِذْنِ فَيَصِيْرُ مَاذُوْنًا فِي التِّجَارَاتِ. وَالْمُدَّعٰى عَلَيْهِ اِذَا نَكَلَ فِيْ مَجْلِسِ الْقَضَاءِ يَكُوْنُ الْاِمْتِنَاعُ بِمَنْزِلَةِ الرِّضَاءِ بِلُزُوْمِ الْمَالِ بِطَرِيْقِ الْاِقْرَارِ عِنْدَهُمَا وَبِطَرِيْقِ الْبَذْلِ عِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَؒ فَالْحَاصِلُ اَنَّ السُّكُوْتَ فِيْ مَوْضِعِ الْحَاجَةِ اِلَى الْبَيَانِ بِمَنْزِلَةِ الْبَيَانِ وَبِهٰذَا الطَّرِيْقِ قُلْنَا الْاِجْمَاعُ يَنْعَقِدُ بِنَصِّ الْبَعْضِ وَسُكُوْتِ الْبَاقِيْنَ۔

ترجمہ اور بہرحال بیانِ حال سو اس کی مثال اس صورت میں ہے کہ جب صاحبِ شریعت صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی کام کو بچشمِ خود دیکھا اور اس سے منع نہیں کیا تو آپ کا یہ سکوت اس بات کے بیان کے مرتبہ میں ہوگا کہ یہ کام مشروع ہے اور شفیع کو جب بیع کا علم ہو جائے اور وہ سکوت اختیار کرے تو یہ اس بات کے بیان کے مرتبہ میں ہوگا کہ وہ اس بیع پر راضی ہے۔ اور باکرہ بالغہ کو جب ولی کا نکاح کرانا معلوم ہو جائے اور رد کرنے سے سکوت اختیار کرے تو یہ سکوت رضا اور اجازت کے مرتبہ میں ہوگا۔ اور مولیٰ جب اپنے غلام کو بازار میں خرید وفروخت کرتا ہوا دیکھ لے اور سکوت اختیار کرے تو یہ سکوت اجازت کے مرتبہ میں ہوگا چنانچہ یہ غلام ماذون فی التجارت ہوگا اور مدعیٰ علیہ جب مجلس قضاء میں قسم کھانے سے رک گیا تو یہ رکنا صاحبین کے نزدیک بطریقِ اقرار لزومِ مال پر راضی ہونے کے مرتبہ میں ہوگا اور امام صاحبؒ کے نزدیک بطریقِ ایثار لزومِ مال پر راضی ہونے کے مرتبہ میں ہوگا۔ اور اسی طریقہ پر ہم نے کہا کہ بعض کی تصریح اور باقی کے سکوت سے اجماع منعقد ہو جائیگا۔

تشریح بیان کی پانچویں قسم بیانِ حال ہے اور بیانِ حال اس سکوت کو کہتے ہیں جو متکلم کے حال کی دلالت کی وجہ سے بیان واقع ہوتا ہے۔ فاضل مصنفؒ نے بیانِ حال کی چند مثالیں ذکر کی ہیں۔

(۱) آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی شخص کو کوئی کام کرتے ہوئے دیکھا اور اس سے منع نہیں کیا بلکہ سکوت اختیار کیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ سکوت اس بات کا بیان ہوگا کہ یہ کام شرعاً جائز ہے کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت احکامِ شرع بیان کرنے کے لئے ہوئی ہے لہذا یہ کام اگر ناجائز ہوتا تو آپؐ ضرور منع فرماتے آپ کا منع نہ کرنا اس بات کی علامت ہے کہ یہ کام شرعاً جائز ہے۔ (۲) اگر شفیع (جس کو حقِ شفعہ حاصل ہوتا ہے) کو یہ معلوم ہو گیا کہ دارِ مشفوعہ کو اس کے مالک نے فروخت کر دیا ہے اور پھر اس نے سکوت اختیار کیا یعنی حقِ شفعہ کا مطالبہ نہیں کیا تو اس کا یہ سکوت اس بات کا بیان ہوگا کہ وہ مالکِ دار کی بیع پر راضی ہے اور اپنے مطالبہ کو ترک کرنے پر راضی ہے کیونکہ حقِ شفعہ کے ثبوت کے لئے مطالبہ شرط ہے پس جب قدرت کے باوجود شفیع نے مطالبہ نہیں کیا تو یہ اس بات کی دلیل ہوگا کہ اس نے اپنا مطالبہ ترک کر دیا ہے (۳) اگر باکرہ بالغہ کا اس کے کسی ولی نے اس کی اجازت کے بغیر اس کا نکاح کیا تو یہ نکاح اس کی اجازت پر موقوف ہوگا یعنی جب اس کو اپنے اس نکاح کا علم ہوگا تو اس کو نکاح کے باقی رکھنے اور فسخ کرنے کا اختیار ہوگا۔ پس اگر اس باکرہ بالغہ نے اپنے نکاح کی اطلاع پا کر سکوت اختیار کیا اور نکاح کو رد نہیں کیا تو یہ سکوت رضا اور اجازت کے بیان کے مرتبہ میں ہوگا یعنی ایسا ہوگا گویا اس نے اپنی رضامندی ظاہر کر دی اور نکاح کی اجازت دیدی۔ (۴) اگر مولیٰ نے دیکھا کہ اس کا غلام بازار میں خرید وفروخت کر رہا ہے اور سکوت اختیار کیا تو مولیٰ کا یہ سکوت اجازت کے مرتبہ میں ہوگا اور وہ غلام ماذون فی التجارت ہوگا۔ (۵) ایک آدمی نے دوسرے پر ایک سو درہم کا دعویٰ کیا مگر مدعی قاضی کی مجلس میں گواہ پیش نہ کر سکا بلکہ اس نے مدعیٰ علیہ سے قسم کا مطالبہ کیا لیکن مدعیٰ علیہ قسم سے رک گیا اور اس نے قسم نہیں کھائی تو مدعیٰ علیہ کا قسم سے رکنا لزومِ مال پر

رضامندی کے مرتبہ میں ہوگا، گویا وہ اس پر راضی ہوگیا ہے کہ مجھ پر ایک سو روپیہ لازم کردیا جائے۔ اب مدعیٰ علیہ پر ایک سو روپیہ کا لازم ہونا صاحبین کے نزدیک تو بطریق اقرار ہوگا یعنی مدعیٰ علیہ کا قسم سے رک جانا ایسا ہے گویا اس نے ایک سو روپیہ کا اقرار کرلیا ہے۔ اور حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بطریق بذل ہوگا یعنی مدعیٰ علیہ کا قسم سے رکنا ایک سو روپیہ کا اقرار نہیں ہے بلکہ قسم سے بچنے کے لئے ایک سو روپیہ دینے پر رضامند ہوگیا ہے کیونکہ بھلا اور شریف آدمی سچی قسم سے بھی احتراز کرتا ہے اور قسم سے بچنے کے لئے روپیہ دیدینے کو پسند کرتا ہے۔ فاضل مصنفؒ فرماتے ہیں کہ حاصل یہ ہے کہ حاجت الی البیان کے موقعہ پر سکوت اختیار کرنا بیان ہی کے مرتبہ میں ہے اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ علماء میں سے اگر کچھ حضرات کسی حکم کو صراحۃً بیان کردیں اور باقی حضرات خاموش رہیں تو اس حکم پر اجماع منعقد ہوجائے گا اور وہ حکم اجماع سے ثابت ہوجائے گا اور یہ اجماع، اجماعِ سکوتی کہلائے گا۔

فصل وَاَمَّا بَيَانُ الْعَطْفِ فَمِثْلُ اَنْ تعطفَ مَكِيْلًا اَوْ مَوْزُوْنًا عَلٰى جُمْلَةٍ مُجْمَلَةٍ يَكُوْنُ ذٰلِكَ بَيَانًا لِلْجُمْلَةِ الْمُجْمَلَةِ مِثَالُهٗ اِذَا قَالَ لِفُلَانٍ عَلَيَّ مِائَةٌ وَّدِرْهَمٌ اَوْ مِائَةٌ وَّقَفِيْزُ حِنْطَةٍ كَانَ الْعَطْفُ بِمَنْزِلَةِ الْبَيَانِ اَنَّ الْكُلَّ مِنْ ذٰلِكَ الْجِنْسِ وَكَذَا لَوْقَالَ مِائَةٌ وَّثَلٰثَةُ اَثْوَابٍ اَوْ مِائَةٌ وَّثَلٰثَةُ دَرَاهِمَ اَوْ مِائَةٌ وَّثَلٰثَةُ اَعْبُدٍ فَاِنَّهٗ بَيَانٌ اَنَّ الْمِائَةَ مِنْ ذٰلِكَ الْجِنْسِ بِمَنْزِلَةِ قَوْلِهٖ اَحَدٌ وَّعِشْرُوْنَ دِرْهَمًا بِخِلَافِ قَوْلِهٖ مِائَةٌ وَّثَوْبٌ اَوْ مِائَةٌ وَّشَاةٌ حَيْثُ لَا يَكُوْنُ ذٰلِكَ بَيَانًا لِلْمِائَةِ وَاخْتَصَّ ذٰلِكَ فِيْ عَطْفِ الْوَاحِدِ بِمَا يَصْلُحُ دَيْنًا فِي الذِّمَّةِ كَالْمَكِيْلِ وَالْمَوْزُوْنِ وَقَالَ اَبُوْيُوْسُفَ يَكُوْنُ بَيَانًا فِيْ مِائَةٍ وَشَاةٍ وَمِائَةٍ وَثَوْبٍ عَلٰى هٰذَا الْاَصْلِ

ترجمہ اور بہرحال بیانِ عطف سو مثلاً یہ ہے کہ مکیلی یا موزونی کا مبہم جملہ پر عطف کیا جائے (اور) یہ عطف جملۂ مبہمہ کا بیان ہوگا۔ اس کی مثال جب کہا فلاں کا مجھ پر ایک سو اور درہم ہے یا ایک سو اور ایک قفیز گندم ہے تو یہ عطف اس بات کے بیان کے مرتبہ میں ہوگا کہ کل کا کل اسی جنس سے ہے اور اسی طرح اگر کہا سو اور تین کپڑے یا سو اور تین درہم یا سو اور تین غلام تو یہ اس بات کا بیان ہوگا کہ سو اسی جنس سے ہے اس کے قول احد وعشرون درھما کے مرتبہ میں اس کے برخلاف اس کا قول سو اور کپڑا یا سو اور بکری چنانچہ یہ مائۃ کا بیان نہیں ہوگا اور عطفِ واحد میں عطف کا بیان ہونا اس کے ساتھ مخصوص ہوگا جو ذمہ میں دین بننے کی صلاحیت رکھتا ہو جیسے مکیل اور موزون اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ عطف مائۃ وشاۃ اور مائۃ وثوب میں اسی اصل پر بیان ہوگا۔

تشریح بیان کی چھٹی قسم بیانِ عطف ہے۔ بیانِ عطف سے مراد ایسا بیان ہے جو عطف کی وجہ سے واقع ہوتا ہے مثلاً کسی مکیلی یا موزونی چیز کا مبہم جملہ پر عطف کیا جائے تو یہ مکیلی اور موزونی چیز اُس مبہم جملہ کا بیان ہوگا۔ جیسے ایک آدمی نے کہا "لفلان علیَّ مائۃ ودرھم" فلاں کا مجھ پر ایک سو اور درہم ہے، یا کہا "لفلان علیَّ مائۃ وقفیز حنطۃ" فلاں کا مجھ پر ایک سو اور ایک قفیز گندم ہے۔ ان دونوں مثالوں میں درھم اور قفیز حنطۃ کا مائۃ پر عطف، بیان کے مرتبہ میں ہوگا۔ اور یہ مطلب ہوگا کہ معطوف علیہ بھی معطوف کی جنس سے ہے یعنی جس طرح معطوف درہم ہے اسی طرح مائۃ بھی درہم ہے اور جس طرح معطوف قفیز حنطہ ہے اسی طرح مائۃ بھی قفیز حنطہ ہے۔ چنانچہ پہلی صورت میں مقر پر ایک سو ایک درہم واجب ہونگے اور دوسری صورت میں ایک سو ایک قفیز گندم واجب ہوگا۔ اسی طرح اگر کہا مائۃ وثلثۃ اثواب یا کہا مائۃ وثلثۃ دراھم یا مائۃ وثلثۃ اعبُد تو ان تینوں صورتوں میں عطف اس بات کا بیان ہوگا کہ معطوف علیہ بھی معطوف کی جنس سے ہے۔ یعنی پہلی صورت میں تین کی طرح سو بھی کپڑے ہیں اور دوسری صورت میں تین کی طرح سو بھی درہم ہیں اور تیسری صورت میں تین کی طرح سو بھی غلام ہیں۔ پس یہ ایسا ہوگا جیساکہ احد وعشرون درھما ہے کہ جس طرح معطوف یعنی عشرون درھماً ہیں اسی طرح معطوف علیہ یعنی احد بھی درہم ہے ہاں، اگر کسی نے مائۃ وثوب کہا یا مائۃ وشاۃ کہا تو طرفین کے نزدیک معطوف یعنی ثوب اور شاۃ، معطوف علیہ یعنی مائۃ کا بیان نہیں ہوگا۔ یعنی عطف سے یہ بات معلوم نہیں ہوگی کہ سو کپڑے ہیں یا سو بکریاں ہیں بلکہ یہ بات متکلم کے بیان پر موقوف رہے گی متکلم جو بھی اپنی مراد بیان کریگا مائۃ سے وہی مراد ہوگا۔ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ عطفِ واحد علی الجملہ میں عطف کا بیان ہونا اس صورت کے ساتھ خاص ہے جب معطوف ایسی چیز ہو جو ذمہ میں دَین کے ہونے کی یعنی ذمہ میں ثابت ہونے کی صلاحیت رکھتی ہو، مثلاً معطوف مکیلی چیز ہو یا موزونی چیز ہو یا معطوف میں عدد مذکور ہو اگر ایسا نہیں ہوگا تو عطف بیان کے لئے نہیں ہوگا یعنی معطوف، معطوف علیہ کے لئے بیان اور تفسیر واقع نہیں ہوگا دلیل اس کی یہ ہے کہ لوگوں کی عادت یہ ہے کہ وہ معطوف میں جو تفسیر اور تمیز ہوتی ہے اس کے دلالت کرنے کی وجہ سے معطوف علیہ سے اُس تفسیر اور تمیز کو حذف کر دیتے ہیں مگر یہ اس وقت ہوگا جب مفسِر مکیلات یا موزونات کے قبیلہ سے ہو اور اگر وہ مکیلات یا موزونات کے قبیلہ سے نہ ہو تو معطوف میں عدد مذکور ہو پس اس شرط کے ساتھ معطوف، معطوف علیہ کا بیان ہوگا۔ اور اگر یہ شرط نہ ہو تو معطوف معطوف علیہ کا بیان نہیں ہوگا پس مائۃ وثوب میں اور مائۃ وشاۃ میں چونکہ یہ شرط موجود نہیں ہے اس لئے اس صورت میں معطوف، معطوف علیہ کے لئے بیان نہیں ہوگا۔ حضرت امام ابویوسفؒ فرماتے ہیں کہ اس صورت میں بھی معطوف، معطوف علیہ کے لئے بیان ہے لہذا مائۃ وثوب میں سو سے مراد کپڑے ہوں گے اور مائۃ وشاۃ میں سو سے مراد بکریاں ہوں گی۔ حاصل یہ ہے کہ یہاں تین صورتیں ہیں (۱) معطوف معدودِ مفرد ہو اور معطوف علیہ معدودِ مرکب ہو اور معدودِ مفرد یعنی معطوف مکیلی یا موزونی ہو جیسے مائۃ ودرہم

میں معطوف، معدود مفرد ہے یعنی ایک درہم اور موزدنی ہے اور مائۃ و قفیز حنطۃ میں معطوف، معدود مفرد ہے یعنی ایک قفیز اور کیلی ہے اور دونوں مثالوں میں معطوف علیہ یعنی مائۃ معدود مرکب ہے یعنی سو۔

(۲) معطوف علیہ کی طرح معطوف میں بھی عدد مذکور ہو اور وہ معطوف کیلی یا موزدنی ہو یا نہ ہو جیسے مائۃ وثلثۃ اثواب یا مائۃ وثلثۃ دراھم یا مائۃ وثلثۃ اعبد کہ ان مثالوں میں معطوف میں بھی عدد یعنی ثلثۃ مذکور ہے پہلی اور تیسری مثال میں معطوف غیر کیلی اور غیر موزدنی ہے اور دوسری مثال میں موزدنی ہے۔ (۳) معطوف معدود بھی نہ ہو اور کیلی اور موزدنی بھی نہ ہو اور اس میں عدد بھی مذکور نہ ہو جیسے مائۃ وثوب اور مائۃ وشاۃ پہلی دو صورتوں میں بالاتفاق معطوف، معطوف علیہ کے لئے بیان ہوگا اور تیسری صورت میں طرفین کے نزدیک تو بیان نہیں ہوگا البتہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بیان ہوگا۔

فصل وَاَمَّا بَيَانُ التَّبْدِيْلِ وَهُوَالنَّسْخُ فَيَجُوْزُ ذٰلِكَ مِنْ صَاحِبِ الشَّرْعِ وَ لَا يَجُوْزُ ذٰلِكَ مِنَ الْعِبَادِ وَعَلٰى هٰذَا بَطَلَ اِسْتِثْنَاءُ الْكُلِّ عَنِ الْكُلِّ لِاَنَّهٗ نَسْخُ الْحُكْمِ وَلَا يَجُوْزُ الرُّجُوْعُ عَنِ الْاِقْرَارِ وَالطَّلَاقِ وَالْعِتَاقِ لِاَنَّهٗ نَسْخٌ وَلَيْسَ لِلْعَبْدِ ذٰلِكَ۔

ترجمہ اور بہر حال بیانِ تبدیل اور وہ نسخ ہے اور یہ صاحب شرع کی طرف سے جائز ہوگا اور یہ بندوں کی طرف سے جائز نہ ہوگا اور اسی بنا پر کل کا استثناء کل سے باطل ہے کیونکہ یہ حکم کو منسوخ کرنا ہے اور اقرار طلاق اور عتاق سے رجوع جائز نہیں ہے کیونکہ یہ نسخ ہے اور بندے کے لئے نسخ جائز نہیں ہے۔

تشریح بیان کی ساتویں قسم بیانِ تبدیل ہے۔ پہلے آپ یہ سمجھئے کہ بیانِ تبدیل، بیان کے قبیل سے ہے یا نہیں، جمہور علماء اس کو بیان کے قبیل سے نہیں مانتے ہیں کیونکہ بیانِ تبدیل جس کا دوسرا نام نسخ ہے حکم سابق کے ختم کردینے کا نام ہے اور بیان اس کو کہا جاتا ہے جو حکم کو ظاہر کرتا ہو نہ کہ اس کو جو حکم کو ختم کرتا ہو۔ علامہ فخر الاسلام بیانِ تبدیل کو بیان کے قبیلہ سے قرار دیتے ہیں کیونکہ ان کے نزدیک نسخ حکم سابق کو ختم کردینے کا نام نہیں ہے بلکہ حکم سابق کی میعاد کو بیان کرنے کا نام نسخ ہے۔ مثلاً شراب ابتداء اسلام میں حلال اور مباح تھی لوگوں کا خیال تھا کہ یہ اباحت قیامت تک باقی رہے گی لیکن جب تحریم آگئی تو یہ شارع کی جانب سے اس بات کا بیان ہوا کہ شراب کے حلال ہونے کی مدت اسی وقت تک تھی اب وہ مدت ختم ہو گئی ہے فاضل مصنفؒ چونکہ علامہ فخر الاسلام کا اتباع کرتے ہیں اس لئے انہوں نے ان کے اتباع میں بیانِ تبدیل کو بھی بیان کے قبیلہ سے شمار کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ بیانِ تبدیل، نسخ کا نام ہے اور نسخ صاحب شریعت کی جانب سے تو جائز ہے لیکن بندوں کی جانب سے جائز نہیں ہے۔ اس پر اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ نبی علیہ السلام کے کلام میں نسخ موجود ہے چنانچہ پیغمبر کا کلام کتاب اللہ کے لئے بھی ناسخ ہوتا ہے

لہذا مصنفؒ کا فلا یجوز النسخ من العباد کہنا کیسے درست ہوگا؟ تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ نبی کے کلام میں جو نسخ ہوتا ہے وہ اللہ ہی کی طرف سے ہوتا ہے جیساکہ ارشادِ باری ہے وما ینطق عن الھویٰ ان ھو الا وحی یوحیٰ اور جب ایسا ہے تو واقع میں بندوں کی طرف سے نسخ نہیں پایا گیا۔ مصنفؒ کہتے ہیں کہ بندوں کی طرف سے چونکہ نسخ جائز نہیں ہے اس لئے کل کا استثناء کل سے باطل ہوگا کیونکہ کل کا استثناء کل سے حکم کو منسوخ کرنا ہے اور بندوں کے لئے حکم کا منسوخ کرنا جائز نہیں ہے جیساکہ بیان ہوا لہذا کل کا استثناء کل سے جائز نہیں ہے۔ اسی طرح اقرار طلاق اور عتاق سے رجوع کرنا بھی جائز نہیں ہے کیونکہ ان چیزوں سے رجوع کرنا ان چیزوں کے حکم کو منسوخ کرنا ہے اور ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ بندوں کے لئے نسخ کی اجازت نہیں ہے۔ یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ آپ کا یہ کہنا کہ کل کا استثناء کل سے جائز نہیں ہے درست نہیں کیونکہ اگر کسی کی زینب، اسماء، فاطمہ صرف تین بیویاں ہوں اور وہ یوں کہے نسائی طوالق الا زینب واسماء وفاطمۃ تو یہ صحیح ہے چنانچہ کسی پر طلاق واقع نہ ہوگی اور یہ استثناء کل عن الکل ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ استثناء کل عن الکل اس وقت ناجائز اور غیر صحیح ہے جب مستثنیٰ بعینہ لفظ مستثنیٰ منہ ہو اور جب دونوں کے الفاظ الگ الگ ہوں تو استثناء کل عن الکل بھی صحیح ہے چنانچہ اگر شوہر نے "نسائی طوالق الا نسائی" کہا تو یہ استثناء صحیح نہ ہوگا۔ اور اعتراض میں جو صورت ذکر کی گئی ہے اس میں مستثنیٰ چونکہ بعینہ لفظ مستثنیٰ منہ نہیں ہے اس لئے یہ استثناء درست ہوگا۔

وَلَوْ قَالَ لِفُلَانٍ عَلَيَّ اَلْفٌ قَرْضٌ اَوْ ثَمَنُ الْمَبِيْعِ وَقَالَ وَهِيَ زُيُوْفٌ كَانَ ذٰلِكَ بَيَانَ التَّغْيِيْرِ عِنْدَهُمَا فَيَصِحُّ مَوْصُوْلًا وَهُوَ بَيَانُ التَّبْدِيْلِ عِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ فَلَا يَصِحُّ وَاِنْ وَصَلَ۔

ترجمہ اور اگر کہا فلاں کے لئے مجھ پر ایک ہزار قرض ہیں یا مبیع کا ثمن ہیں اور کہا یہ زیوف ہیں تو صاحبین کے نزدیک بیانِ تغییر ہوگا لہذا موصولاً صحیح ہوگا۔ اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وہ بیانِ تبدیل ہے لہذا صحیح نہیں ہوگا اگرچہ موصولاً ہو۔

تشریح اس عبارت میں مصنفؒ نے ان مسائل کو ذکر کیا ہے جن میں یہ اختلاف ہے کہ وہ بیانِ تغییر کے قبیل سے ہیں یا بیانِ تبدیل کے قبیل سے۔ ان میں سے ایک مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے "لفلان علیّ الف قرض یا الف ثمن المبیع" کہہ کر اپنے اوپر ایک ہزار کا اقرار کیا۔ اور پھر زیوف کہا تو یہ صاحبین کے نزدیک بیانِ تغییر ہوگا کیونکہ دراہم کی دو قسمیں ہیں (۱) جیاد (۲) زیوف۔ زیوف وہ کہلاتے ہیں جو ناقص ہوں تاجر لوگ ان کو قبول نہ کرتے ہوں۔ جیاد غالب ہوتے ہیں لوگوں کے معاملات انہیں کے ساتھ واقع ہوتے ہیں اور زیوف کے ساتھ معاملات واقع نہیں ہوتے لہذا جیاد حقیقت کے مرتبہ میں ہوں گے اور زیوف مجاز کے مرتبہ میں ہوں گے پس علیّ الف قرض کہنے سے مقر پر جیاد واجب ہوئے مگر جب اس

نے زیوف کہا تو جیاد کو زیوف کی طرف متغیر کر دیا۔ الحاصل اس مثال میں زیوف کا لفظ بیانِ تغییر ہے اور بیانِ تغییر چونکہ موصولاً صحیح ہوتا ہے مفصولاً صحیح نہیں ہوتا اس لئے زیوف کا کہنا موصولاً تو صحیح ہوگا مفصولاً صحیح نہیں ہوگا۔ حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک یہ بیانِ تبدیل ہے کیونکہ عقدِ معاوضہ اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ مال صحیح سالم واجب ہو، عیب سے پاک ہو اور زیافت ایک عیب ہے۔ پس "لفلان علیّ الف قرض یا ثمن المبیع" کہنے سے مقر پر عیب سے پاک مال واجب ہوگا مگر جب اس نے زیوف کہا تو گویا اس نے جیاد کو زیوف سے بدل ڈالا۔ الحاصل زیوف کا ذکر بیانِ تبدیل ہے اور بیانِ تبدیل نہ موصولاً صحیح ہوتا ہے اور نہ مفصولاً اس لئے یہاں زیوف کا ذکر نہ موصولاً صحیح ہوگا اور نہ مفصولاً اور بیانِ تبدیل موصولاً اور مفصولاً اس لئے صحیح نہیں ہوتا کہ بیانِ تبدیل نسخ ہے اور بندوں کی طرف سے نسخ جائز نہیں ہے۔

وَلَوْ قَالَ لِفُلَانٍ عَلَیَّ اَلْفٌ مِنْ ثَمَنِ جَارِیَۃٍ بَاعَنِیْھَا وَلَمْ اَقْبِضْھَا وَالْجَارِیَۃُ لَا اَثَرَ لَھَا کَانَ ذٰلِکَ بَیَانُ التَّبْدِیْلِ عِنْدَ اَبِیْ حَنِیْفَۃَؒ لِاَنَّ الْاِقْرَارَ بِلُزُوْمِ الثَّمَنِ اِقْرَارٌ بِالْقَبْضِ عِنْدَ ھَلَاکِ الْمَبِیْعِ اِذْ لَوْ ھَلَکَ قَبْلَ الْقَبْضِ یَنْفَسِخُ الْبَیْعُ فَلَا یَبْقَی الثَّمَنُ لَازِمًا۔

ترجمہ اور اگر کسی نے کہا فلاں کا مجھ پر ایک ہزار باندی کا ثمن ہے جس کو اس نے میرے ہاتھ بیچا ہے لیکن میں نے اس پر قبضہ نہیں کیا۔ اور باندی کا کوئی نشان نہیں ہے (غیر معلومہ ہے) تو یہ لم اقبضہا کہنا امام صاحبؒ کے نزدیک بیانِ تبدیل ہے اس لئے کہ لزومِ ثمن کا اقرار ہلاکِ مبیع کے وقت قبضہ کا اقرار ہے کیونکہ اگر مبیع قبضہ سے پہلے ہلاک ہو جائے تو بیع فسخ ہو جائے گی اور ثمن کا لزوم باقی نہیں رہے گا۔

تشریح دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے کہا لِفُلَانٍ عَلَیَّ اَلْفٌ مِنْ ثَمَنِ جَارِیَۃٍ بَاعَنِیْھَا وَلَمْ اَقْبِضْھَا فلاں کا مجھ پر ایک ہزار ہے اور یہ ایک ہزار اس باندی کا ثمن ہے جس کو فلاں نے میرے ہاتھ بیچا ہے لیکن میں اس پر قبضہ نہیں کیا اور باندی کا وجود بھی نہیں ہے، یعنی باندی غیر معلومہ ہے۔ تو اس صورت میں "لم اقبضہا" کا قول امام صاحبؒ کے نزدیک بیانِ تبدیل ہے کیونکہ مبیع ہلاک ہونے کی صورت میں مقر کا لزومِ ثمن کا اقرار مبیع پر قبضہ کا اقرار ہے کیونکہ قبضہ سے پہلے اگر مبیع ہلاک ہو جاتی تو بیع فسخ ہو جاتی اور جب بیع فسخ ہو جاتی تو مشتری پر ثمن کے واجب ہونے کا سوال ہی پیدا نہ ہوتا پس مشتری کا اپنے اوپر لزومِ ثمن کا اقرار کرنا مبیع یعنی باندی پر قبضہ کا اقرار کرنا ہے یعنی جب مشتری نے لزومِ ثمن کا اقرار کر لیا ہے تو گویا اس نے باندی پر قبضہ کا بھی اقرار کر لیا ہے اس کے بعد اس کا لَمْ اَقْبِضْھَا کہنا اپنے سابقہ قول کا بدلنا ہے اور جب ایسا ہے تو لَمْ اَقْبِضْھَا کہنا بیانِ تبدیل ہوگا اور بیانِ تبدیل چونکہ نہ موصولاً صحیح ہوتا ہے اور نہ مفصولاً اس لئے اس کا لم اقبضہا کہنا صحیح نہ ہوگا یعنی اس کا اعتبار نہیں ہوگا اور ایک ہزار ثمن اس پر واجب ہوگا۔ صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ یہ بھی بیانِ

تعبیر ہے لہٰذا مشتری نے اگر یہ لفظ متصلاً کہا ہے تو صحیح ہوگا یعنی مشتری پر ثمن واجب نہ ہوگا اور اگر منفصلاً کہا ہے تو صحیح نہ ہوگا یعنی اس کا اعتبار نہ ہوگا بلکہ مشتری پر ایک ہزار ثمن واجب ہوگا، واللہ اعلم ۔ جمیل احمد غفرلہٗ ولوالدیہ

اَلْبَحْثُ الثَّانِیْ فِیْ سُنَّةِ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهِيَ اَكْثَرُ مِنْ عَدَدِ الرَّمَلِ وَالْحَصٰى

ترجمہ دوسری بحث سنتِ رسولؐ کے بیان میں ہے اور سنت، ریت اور کنکریوں کے عدد سے زائد ہیں۔

تشریح الحمدللہ فقہ کے اصولِ اربعہ میں سے اصلِ اول یعنی کتاب اللہ کے بیان سے فراغت ہو گئی ہے۔ اب یہاں سے اصلِ ثانی یعنی سنت کا بیان ہوگا۔

سنت کے لغوی معنی طریقہ کے ہیں اور عادت کے ہیں اور شریعت کی اصطلاح میں سنت ان نفل عبادات کو کہتے ہیں جن کے کرنے پر ثواب کا ترتب ہوتا ہے اور ان کے ترک کرنے پر عقاب کا ترتب نہ ہوتا ہو اور یہاں بیانِ ادلہ کے موقعہ پر سنت سے مراد وہ ہے جو قرآن کے علاوہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے صادر ہوا ہو خواہ آپ کا قول ہو خواہ فعل ہو خواہ تقریر ہو۔ تقریر کا مطلب یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی کے فعل کو دیکھ کر یا قول کو سنکر سکوت کیا ہو اور اس پر نکیر نہ کی ہو۔ اہلِ اصول کے نزدیک حدیث اور سنت کے درمیان یہ فرق ہے کہ حدیث کا اطلاق صرف آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول پر ہوتا ہے اور سنت کا اطلاق قول، فعل، تقریر اور صحابہ کے اقوال وافعال پر ہوتا ہے۔ اس جگہ مصنف اصول الشاشیؒ نے سنت کا لفظ اسی لئے ذکر کیا ہے تاکہ یہ لفظ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول، فعل، تقریر اور صحابہ کے اقوال وافعال سب کو شامل ہو جائے۔ محدثین سنت، حدیث اور خبر کے درمیان کوئی فرق نہیں کرتے بلکہ ان میں سے ہر ایک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول، فعل، تقریر اور صحابی کے قول، فعل، سکوت اور تابعی کے قول، فعل اور سکوت پر اطلاق ہوتا ہے۔ بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ حدیث صرف مرفوع اور موقوف کو کہتے ہیں کیونکہ ان حضرات کے نزدیک مقطوع اثر کہلاتا ہے۔ بعض حضرات نے حدیث اور خبر کے درمیان فرق کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ حدیث تو وہ ہے جو رسول اللہ یا صحابی یا تابعی سے منقول ہو اور جو ان حضرات سے منقول ہو اور اس میں سلاطین کے احوال اور ماضی کی خبریں بیان کی گئی ہوں اس کو خبر کہتے ہیں۔ حدیث مرفوع اس کو کہتے ہیں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک متصل ہو اور جو آپؐ تک متصل نہ ہو بلکہ صحابی تک متصل ہو اس کو موقوف کہتے ہیں اور جس میں نیچے کا کوئی راوی محذوف ہو اس کو مقطوع کہتے ہیں۔ یہ خیال رہے کہ اہلِ اصول کا مقصود آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سنت کے اتصال کو بیان کرنا ہے۔ کیفیتِ اتصال، راوی کے حال اور اس کی شرائط کو بیان کرنا مقصود نہیں ہے یہ کام محدثین کا ہے۔ ان شاء اللہ آپ حضرات اصولِ حدیث کی کتابوں میں تفصیل کے ساتھ پڑھیں گے۔

فصلٌ فِیْ اَقْسَامِ الْخَبَرِ خَبَرُ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ بِمَنْزِلَةِ الْکِتَابِ فِیْ حَقِّ لُزُوْمِ الْعِلْمِ وَالْعَمَلِ بِهٖ فَاِنَّ مَنْ اَطَاعَهٗ فَقَدْ اَطَاعَ اللّٰهَ فَمَا مَرَّ ذِکْرُهٗ مِنْ بَحْثِ الْخَاصِّ وَالْعَامِّ وَالْمُشْتَرَكِ وَالْمُجْمَلِ فِی الْکِتَابِ فَهُوَ کَذٰلِكَ فِیْ حَقِّ السُّنَّةِ اِلَّا اَنَّ الشُّبْهَةَ فِیْ بَابِ الْخَبَرِ فِیْ ثُبُوْتِهٖ مِنْ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ وَاتِّصَالِهٖ بِهٖ وَلِهٰذَا الْمَعْنٰی صَارَ الْخَبَرُ عَلٰی ثَلٰثَةِ اَقْسَامٍ قِسْمٌ صَحَّ مِنْ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ وَثَبَتَ مِنْهُ بِلَا شُبْهَةٍ وَهُوَ الْمُتَوَاتِرُ وَقِسْمٌ فِیْهِ ضَرْبُ شُبْهَةٍ وَهُوَ الْمَشْهُوْرُ وَقِسْمٌ فِیْهِ اِحْتِمَالٌ وَشُبْهَةٌ وَهُوَ الْاٰحَادُ۔

ترجمہ یہ فصل خبر کی قسموں کے بیان میں ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خبر عمل کے لازم ہونے اور اعتقاد کے لازم ہونے میں کتاب اللہ کے مرتبہ میں ہے اس لئے کہ جس نے رسولؐ کی اطاعت کی اس نے اللہ کی اطاعت کی پس کتاب اللہ میں خاص، عام، مشترک، مجمل کی جو بحث گذر چکی وہ سنت کے حق میں بھی اسی طرح ہے مگر باب خبر میں (دو چیزوں میں) شبہ ہوتا ہے (ایک) رسول اللہ سے اس کے ثابت ہونے میں (دوم) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ اس کے اتصال میں۔ اسی معنی کی وجہ سے خبر کی تین قسمیں ہوگئیں (ایک) قسم (یہ ہے کہ) خبر رسولؐ اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بطریق صحت ثابت ہو اور آپؐ سے بلا شبہ ثابت ہو اور یہ متواتر ہے اور ایک قسم ایسی ہے جس میں ایک گونہ شبہ ہو اور وہ مشہور ہے اور ایک قسم ایسی ہے جس میں احتمال اور شبہ ہو اور وہ آحاد ہے۔

تشریح مصنفؒ کہتے ہیں کہ یہ فصل خبر کی قسموں کے بیان میں ہے۔ یہاں یہ سوال ہے کہ مصنف نے اوپر یعنی البحث الثانی فی سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں سنت کا لفظ ذکر کیا ہے اور یہاں خبر کا لفظ ذکر کیا ہے ایسا کیوں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ سنت کا لفظ جس طرح طریقۂ رسولؐ پر بولا جاتا ہے اسی طرح صحابہ کے طریقہ پر بھی بولا جاتا ہے اور سنت کا لفظ قول نبی اور فعل نبی دونوں کو شامل ہوتا ہے۔ اور خبر کا لفظ صرف قول کو شامل ہوتا ہے فعل کو شامل نہیں ہوتا۔ اس باب میں چونکہ یہ ساری چیزیں زیر بحث آتی ہیں اس لئے مصنفؒ نے عنوان میں سنت کا لفظ ذکر فرمایا خبر کا لفظ ذکر نہیں کیا۔ اور خاص، عام، مشترک وغیرہ اقسام چونکہ صرف قول کی ہوتی ہیں فعل کی نہیں ہوتیں اس لئے تقسیم کے موقعہ پر مصنفؒ نے خبر کا لفظ استعمال کیا۔ سنت کا لفظ استعمال نہیں کیا کیونکہ سنت قول و فعل دونوں کو شامل ہے اور خبر صرف قول کو شامل ہے۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ علم یعنی اعتقاد و یقین کرنے میں اور عمل کرنے میں خبر رسول، کتاب اللہ کے مرتبہ میں ہے۔ یعنی جس طرح کتاب اللہ کے حق ہونے پر اعتقاد رکھنا واجب ہے اسی طرح خبر رسول کے حق ہونے پر اعتقاد رکھنا اور اس پر عمل کرنا بھی واجب ہے۔ اور دلیل اس کی یہ ہے کہ رسول کی اطاعت کرنا درحقیقت اللہ کی اطاعت کرنا ہے جیسا کہ ارشاد باری ہے مَنْ یُّطِعِ الرَّسُوْلَ فَقَدْ اَطَاعَ اللّٰهَ۔ اور وَمَا یَنْطِقُ

عَنِ الْهَوٰی اِنْ هُوَ اِلَّا وَحْیٌ یُّوْحٰی یعنی نبی اُمی کا امر کرنا جس کا اللہ نے امر کیا ہے اور نبی اسی سے منع کرتا ہے جس سے اللہ نے منع کیا ہے اور جب ایسا ہے تو اوامر و نواہی میں رسول کی اطاعت کرنا درحقیقت اللہ کی اطاعت کرنا ہے۔ اسی طرح حق تعالیٰ شانہٗ نے فرمایا ہے مَآ اٰتٰکُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْہُ وَمَا نَھٰکُمْ عَنْہُ فَانْتَھُوْا۔ یعنی تمہارے سامنے رسول جو پیش کرے اسے قبول کرو اور جس سے منع کرے اس سے باز رہو۔ الحاصل خبر رسول اسی طرح حجت ہے جس طرح کتاب اللہ حجت شرعی ہے۔ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ کتاب اللہ کی جو بیس اقسام سابق میں گذری ہیں وہ سنتِ رسول اور خبر رسول کی بھی قسمیں ہیں لہٰذا ان کا اعادہ نہیں کیا جائے گا۔

اِلَّا اَنَّ الشُّبْھَۃَ الخ سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ جب خبر رسول کتاب اللہ کے مرتبہ میں ہے تو ہر خبر رسول کو متواتر اور قطعی ہونا چاہئے جیسا کہ کتاب اللہ متواتر اور قطعی ہے۔ اور جب ہر خبر متواتر اور قطعی ہوگی تو خبر کو تین قسموں پر منقسم کرنا کیسے درست ہوگا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ نفسِ خبر میں تو شبہ نہیں ہوتا وہ تو بلا شبہ حجتِ قطعیہ ہے لیکن خبر میں دو جگہ شبہ ہوتا ہے۔ ایک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے ثابت ہونے میں، یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے یا نہیں، اگر ثابت ہے تو کس درجہ میں ثابت ہے۔ دوم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ خبر کے متصل ہونے میں شبہ ہوتا ہے یعنی اس بات میں شبہ ہوتا ہے کہ خبر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک اتصال کے ساتھ پہنچ رہی ہے یا درمیان میں انقطاع ہے۔ پس اسی طریقِ اتصال میں شبہ کی وجہ سے خبر کی تین قسمیں ہوگئیں۔ ایک تو وہ جو ہادیٔ عالم صلی اللہ علیہ وسلم سے بطریق صحت اور بلا شبہ ثابت ہو۔ دوم وہ جس میں ایک گونہ شبہ ہو۔ سوم وہ جس میں یہ احتمال بھی ہو کہ وہ خبر نبی سے ثابت نہیں ہے اور عدمِ اتصال کا شبہ بھی ہو۔ اول کو متواتر، دوم کو مشہور اور سوم کو خبرِ آحاد کہا جاتا ہے۔

فَالْمُتَوَاتِرُ مَا نَقَلَہٗ جَمَاعَۃٌ عَنْ جَمَاعَۃٍ لَا یُتَصَوَّرُ تَوَافُقُھُمْ عَلَی الْکِذْبِ لِکَثْرَتِھِمْ وَاتَّصَلَ بِکَ ھٰکَذَا مِثَالُہٗ نَقْلُ الْقُرْاٰنِ وَاَعْدَادُ الرَّکَعَاتِ وَمَقَادِیْرُ الزَّکوٰۃِ۔

ترجمہ پس متواتر وہ خبر ہے جس کو ایک جماعت سے دوسری جماعت نے نقل کیا ہو (اور) کثرت کی وجہ سے ان کا کذب پر متفق ہونا متصور نہ ہو اور تجھ سے اسی طرح متصل ہو اس کی مثال نقلِ قرآن ہے اور نمازوں کی رکعات کی تعداد کو نقل کرنا ہے اور زکوٰۃ کی مقادیر کو نقل کرنا ہے۔

تشریح مصنفؒ نے خبر متواتر کی تعریف بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ خبر متواتر وہ خبر ہے جس کو ایک جماعت سے دوسری جماعت نے ہر دور میں نقل کیا ہو اور وہ جماعت اتنی بڑی ہو کہ ان کا عقلاً جھوٹ پر اتفاق کرنا ناممکن ہو اور یہ تعداد ابتداء سے لے کر انتہا تک موجود ہو، چنانچہ اگر ہر دور میں یہ تعداد موجود ہو اور کسی ایک دور میں موجود نہ ہو تو اس کو خبرِ متواتر نہیں کہا جائے گا۔ جمہور علماء کے نزدیک خبر متواتر کیلئے

یہی دو شرطیں ہیں راویوں کا عادل ہونا اور ان کا غیر محصور ہونا اور ان کی جگہوں کا مختلف ہونا، خبر متواتر کیلئے شرط نہیں ہے چنانچہ راوی عادل ہوں یا غیر عادل ہوں ایک جگہ کے ہوں یا مختلف جگہوں کے ہوں، ان کا شمار ہو سکے یا نہ ہو سکے ہر صورت میں خبر متواتر پائی جائے گی۔ بعض حضرات نے خبر متواتر کی تعریف میں راویوں کے عادل ہونے، شمار میں نہ آسکنے اور مختلف جگہوں کے ہونے کی شرط بھی لگائی ہے۔ جمہور کے نزدیک کوئی عددِ معین بھی شرط نہیں ہے بلکہ صرف یہ شرط ہے کہ ان کی تعداد اتنی بڑی ہو کہ ان کا کذب پر اتفاق عقلاً ناممکن ہو۔ اگرچہ بعض حضرات نے پانچ کے عدد کو شرط قرار دیا ہے اور بعض نے بارہ کے عدد کو اور بعض نے بیس کے عدد کو، بعض نے چالیس کے عدد کو اور بعض نے ستر کے عدد کو شرط قرار دیا ہے۔ مصنفؒ کہتے ہیں کہ متواتر کی مثال قرآن پاک کا نقل ہونا ہے اسی طرح رکعات کی تعداد کا نقل ہونا ہے اور زکوٰۃ کی مقادیر کا نقل ہونا ہے یعنی آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے سے لے کر آج تک ان چیزوں کو نقل کرنے والی اتنی بڑی تعداد رہی ہے کہ ان کا جھوٹ پر اتفاق کرنا عقلاً ناممکن ہے۔

وَالْمَشْهُوْرُ مَا كَانَ اَوَّلُهٗ كَالْاٰحَادِ ثُمَّ اشْتَهَرَ فِي الْعَصْرِ الثَّانِيْ وَالثَّالِثِ وَتَلَقَّتْهُ الْاُمَّةُ بِالْقَبُوْلِ فَصَارَ كَالْمُتَوَاتِرِ حَتّٰى اتَّصَلَ بِكَ وَذٰلِكَ مِثْلُ حَدِيْثِ الْمَسْحِ عَلَى الْخُفِّ وَالرَّجْمِ فِيْ بَابِ الزِّنَا ثُمَّ الْمُتَوَاتِرُ يُوْجِبُ الْعِلْمَ الْقَطْعِيَّ وَيَكُوْنُ رَدُّهٗ كُفْرًا وَالْمَشْهُوْرُ يُوْجِبُ عِلْمَ الطُّمَانِيْنَةِ وَيَكُوْنُ رَدُّهٗ بِدْعَةً وَلَا خِلَافَ بَيْنَ الْعُلَمَاءِ فِيْ لُزُوْمِ الْعَمَلِ بِهِمَا وَاِنَّمَا الْكَلَامُ فِي الْاٰحَادِ فَنَقُوْلُ خَبَرُ الْوَاحِدِ هُوَ مَا نَقَلَهٗ وَاحِدٌ عَنْ وَاحِدٍ اَوْ وَاحِدٌ عَنْ جَمَاعَةٍ اَوْ جَمَاعَةٌ عَنْ وَاحِدٍ وَلَا عِبْرَةَ لِلْعَدَدِ اِذَا لَمْ تَبْلُغْ حَدَّ الْمَشْهُوْرِ وَهُوَ يُوْجِبُ الْعَمَلَ بِهٖ فِي الْاَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ بِشَرْطِ اِسْلَامِ الرَّاوِيْ وَعَدَالَتِهٖ وَضَبْطِهٖ وَعَقْلِهٖ وَاتِّصَالِهٖ بِكَ ذٰلِكَ مِنْ رَسُوْلِ اللّٰهِ عَلَيْهِ الصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ بِهٰذَا الشَّرْطِ۔

ترجمہ اور مشہور وہ ہے جس کا اول احاد کی طرح ہو پھر دوسرے اور تیسرے دور میں مشہور ہو گئی ہو اور امت نے اس کو قبولِ عام بخشا ہو پس متواتر کے مانند ہو گئی ہو حتی کہ تیرے ساتھ متصل ہو اور یہ حدیث مسح علی الخفین اور باب زنا میں رجم کے مانند ہے پھر متواتر علم قطعی کو واجب کرتا ہے اور اس کا رد کرنا کفر ہوتا ہے اور مشہور علم طمانینت کو ثابت کرتا ہے اور اس کا رد کرنا بدعت ہوتا ہے اور ان دونوں پر عمل کے لازم ہونے میں علماء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے اور کلام آحاد میں ہے۔ چنانچہ ہم کہتے ہیں کہ خبر واحد وہ ہے جس کو ایک، ایک سے نقل کرے یا ایک، جماعت سے یا جماعت ایک سے نقل کرے اور عدد کا اعتبار نہیں ہے جب مشہور کی حد کو نہ پہنچے اور خبر واحد احکام شرعیہ میں عمل کو ثابت کرتی ہے بشرطیکہ راوی مسلمان ہو، عادل ہو، ضابط ہو اور عاقل

ہو اور وہ مذکورہ شرط کے ساتھ اس خبر کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کر کے تجھ سے متصل کر دے۔

تشریح خبرِ مشہور وہ خبر ہے جس کا اول آحاد کی طرح ہو یعنی عہدِ صحابہ میں یہ خبر نہ تو حدِ تواتر کو پہنچی ہو اور نہ حدِ شہرت کو البتہ دوسرے دور میں یعنی تابعین کے دور میں اور تیسرے دور میں یعنی تبع تابعین کے دور میں اس خبر نے شہرت حاصل کر لی ہو اور امت نے اس کو عام طور پر قبول کر لیا ہو چنانچہ دوسرے دور کے بعد یہ خبر متواتر کے مانند ہو گئی ہو یعنی اس کو نقل کرنے والے اتنی کثیر تعداد میں ہو گئے ہوں کہ ان کا جھوٹ پر اتفاق کرنا ناممکن ہو حتی کہ مخاطب یعنی آخری راوی کے ساتھ اسی تواتر کے ساتھ متصل ہو۔ مصنفؒ نے دوسرے اور تیسرے دور میں مشہور ہونے کو خبرِ مشہور کے لئے اس لئے شرط قرار دیا ہے کہ اس کے بعد کی شہرت معتبر نہیں ہے کیونکہ قرونِ ثلثہ کے بعد تمام ہی اخبارِ آحاد مشہور ہو گئی ہیں۔ مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ مسح علی الخفین کی حدیث اور جس حدیث سے رجم ثابت ہوا ہے یہ دونوں خبر مشہور ہیں۔ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ خبرِ متواتر علم قطعی یقینی کو ثابت کرتی ہے یعنی خبرِ متواتر میں جھوٹ کا احتمال محال ہوتا ہے لہذا خبرِ متواتر کا انکار کفر ہوگا۔ اور خبرِ مشہور طمانینت کو ثابت کرتی ہے اور اس کا انکار بدعت ہوتا ہے، علمِ طمانینت یقین سے قریب ہوتا ہے اور ظنِ غالب سے اوپر ہوتا ہے۔ مصنفؒ کہتے ہیں کہ خبرِ متواتر اور خبرِ مشہور دونوں پر عمل کرنا واجب ہے اور اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔ البتہ خبرِ واحد پر عمل کے واجب ہونے میں کلام ہے اور علماء کا اختلاف ہے۔ چنانچہ ہم کہتے ہیں کہ خبرِ واحد یہ ہے کہ ایک راوی ایک سے روایت کرے یا جماعت ایک سے روایت کرے یا ایک جماعت سے روایت کرے بشرطیکہ خبرِ مشہور کی حد کو نہ پہنچی ہو۔ مصنفؒ کہتے ہیں کہ اگر خبر، مشہور کے عدد کو نہ پہنچی ہو تو وہ خبر، واحد ہی کہلانے کی اس میں کثرتِ عدد کا اعتبار نہ ہوگا یعنی اگر عدد کی کثرت ہو یعنی روایت کرنے والے کثیر ہوں مگر مشہور کی حد کو نہ پہنچے ہوں تو وہ خبر، واحد ہی کہلائے گا اور خبرِ واحد احکام شرعیہ میں عمل کو ثابت کرتی ہے یعنی احکام شرعیہ میں خبرِ واحد پر عمل کرنا واجب ہے مگر شرط یہ ہے کہ اس کے راوی مسلمان ہوں عادل ہوں، ضابط ہوں یعنی قوی الحفظ ہوں، عاقل ہوں اور آخر کا راوی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کر کے مخاطب تک حدیث کو متصل کر دے درمیان میں انقطاع نہ ہو۔ الحاصل خبرِ واحد، خبرِ متواتر کی طرح نہ تو علمِ یقین کو ثابت کرتی ہے اور نہ خبرِ مشہور کی طرح علمِ طمانینت کو ثابت کرتی ہے بلکہ صرف احکام شرع میں عمل کو واجب کرتی ہے یہی اکثر علماء اور تمام فقہاء کا مذہب ہے۔ بعض حضرات کا خیال یہ ہے کہ خبرِ واحد پر عمل کرنا جائز نہیں ہے لیکن ان کا یہ خیال غلط ہے۔ اس لئے کہ حضرت بریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ خبر دی کہ یہ گوشت صدقہ کا ہے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس خبر کو قبول فرمایا چنانچہ آپؐ نے جواب میں فرمایا "لكِ صدقة ولنا هدية" اسی طرح سلمانِ فارسیؓ نے ایک طباق میں کھجور پیش کر کے کہا هٰذا صدقة، تو آپ نے ان کو تناول نہیں فرمایا۔ اور جب دوسرے طباق میں کھجور پیش کر کے کہا "هٰذا هدية" تو آپؐ نے ان کو تناول فرمایا۔ اسی طرح یوم سقیفہ میں انصار و مہاجرین کے درمیان اختلاف کے

موقعہ پر صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا سمعنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول الائمۃ من قریش، تو اس کو سب نے قبول کیا۔ الحاصل ان واقعات سے معلوم ہوتا ہے کہ خبر واحد مقبول ہے اور اس پر عمل بھی واجب ہے۔

ثُمَّ الرَّاوِیُّ فِی الْاَصْلِ قِسْمَانِ مَعْرُوْفٌ بِالْعِلْمِ وَالْاِجْتِهَادِ کَالْخُلَفَاءِ الْاَرْبَعَةِ وَعَبْدِ اللّٰهِ بْنِ مَسْعُوْدٍ وَعَبْدِ اللّٰهِ بْنِ عَبَّاسٍ وَعَبْدِ اللّٰهِ بْنِ عُمَرَ وَزَیْدِ بْنِ ثَابِتٍ وَمُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ وَاَمْثَالِهِمْ رَضِیَ اللّٰهُ تَعَالٰی عَنْهُمْ فَاِذَا صَحَّتْ عِنْدَكَ رِوَایَتُهُمْ عَنْ رَسُوْلِ اللّٰهِ عَلَیْهِ الصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ یَکُوْنُ الْعَمَلُ بِرِوَایَتِهِمْ اَوْلٰی مِنَ الْعَمَلِ بِالْقِیَاسِ وَ لِهٰذَا رَوٰی مُحَمَّدٌ حَدِیْثَ الْاَعْرَابِیِّ الَّذِیْ کَانَ فِیْ عَیْنِهٖ سُوْءٌ فِیْ مَسْاَلَةِ الْقَهْقَهَةِ وَتَرَكَ الْقِیَاسَ بِهٖ وَرَوٰی حَدِیْثَ تَاخِیْرِ النِّسَاءِ فِیْ مَسْاَلَةِ الْمُحَاذَاةِ وَتَرَكَ الْقِیَاسَ بِهٖ وَرَوٰی عَنْ عَائِشَةَ حَدِیْثَ الْقَیْءِ وَتَرَكَ الْقِیَاسَ بِهٖ وَرَوٰی عَنِ ابْنِ مَسْعُوْدٍ حَدِیْثَ السَّهْوِ بَعْدَ السَّلَامِ وَتَرَكَ الْقِیَاسَ بِهٖ۔

ترجمہ پھر راوی کی دو قسمیں ہیں (ایک وہ) جو علم اور اجتہاد کے ساتھ معروف ہو جیسے خلفاء اربعہ، عبد اللہ بن مسعودؓ، عبد اللہ بن عباسؓ، عبد اللہ بن عمرؓ، زید بن ثابتؓ، معاذ بن جبلؓ اور ان جیسے رضی اللہ عنہم پس جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ان کی روایت بطریق صحت پہنچ جائے تو قیاس پر عمل کرنے کی بہ نسبت ان کی روایت پر عمل کرنا اولیٰ ہے یہی وجہ ہے کہ امام محمدؒ نے قہقہہ کے مسئلہ میں اس اعرابی کی حدیث کو روایت کیا ہے جس کی آنکھ میں خرابی تھی اور اس حدیث اعرابی کی وجہ سے قیاس کو ترک کیا ہے اور امام محمدؒ نے محاذات کے مسئلہ میں عورتوں کو مؤخر کرنے کی حدیث روایت کی ہے اور اس حدیث کی وجہ سے قیاس کو ترک کیا ہے اور امام محمدؒ نے حضرت عائشہؓ سے حدیث قے روایت کی ہے اور اس کی وجہ سے قیاس کو ترک کیا ہے اور ابن مسعودؓ سے سلام کے بعد حدیث سہو روایت کی ہے اور اس کی وجہ سے قیاس کو ترک کیا ہے۔

تشریح مصنفؒ فرماتے ہیں کہ وہ راوی جس نے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہو اس کی دو قسمیں ہیں، ایک وہ جو علم اور اجتہاد کے ساتھ مشہور و معروف ہو جیسے خلفاء اربعہ، عبد اللہ بن مسعود، عبد اللہ بن عباس عبد اللہ بن عمر، زید بن ثابت، معاذ بن جبل اور ان جیسے مثلاً ابو موسیٰ اشعری، ابی بن کعب، عبد الرحمٰن بن عوف صدیقہ عائشہؓ جب یہ حضرات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کریں اور تجھ تک بطریق صحت پہنچ جائے تو اس صورت میں ہمارے نزدیک ان کی روایات پر عمل کرنا اولیٰ ہوگا قیاس پر عمل کرنا اولیٰ نہیں ہوگا، یعنی ایسی صورت میں حدیث کو قیاس پر مقدم رکھا جائے گا۔ حضرت امام مالکؒ کا اختلاف ہے چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ حدیث پر قیاس کو مقدم رکھا جائے گا اور دلیل یہ دیتے ہیں کہ حدیث میں شبہات زیادہ ہیں اس طور پر کہ یہ بھی ممکن ہے کہ راوی کو سہو ہو گیا ہو، یہ بھی ممکن ہے کہ اس سے غلطی ہو گئی ہو، یہ بھی ممکن ہے کہ اس نے جھوٹ کہا ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ یہ حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہی نہ ہو۔ اور مجتہد کے قیاس میں صرف

ایک شبہہ ہے اور وہ غلطی کا شبہہ ہے اور جس چیز میں ایک شبہہ ہو وہ اس سے اولیٰ ہے جس میں بہت سے شبہات ہوں لہٰذا قیاس جس میں ایک شبہہ ہوتا ہے وہ اولیٰ ہوگا اس حدیث سے جس میں بہت سے شبہات ہیں۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ حضراتِ صحابہ نے خبرِ واحد کی وجہ سے اپنی آراء اور قیاسات کو ترک کیا ہے مثلاً صدیق اکبرؓ نے اپنی رائے سے ایک فیصلہ دیا پھر حضرت بلالؓ سے اس کے خلاف حدیث سنی تو حضرت ابوبکرؓ نے اپنے سابقہ فیصلہ سے رجوع فرمالیا۔ اسی طرح حضرت عمرؓ کی رائے یہ تھی کہ اگر کسی نے حاملہ عورت کے پیٹ پر ڈنڈا مارا اور اس کی وجہ سے جنین گر گیا تو ضارب پر جنین کی دیت واجب نہیں ہوگی، لیکن حضرت علیؓ نے حدیث فی الجنین غرۃ عبد او امۃ جنین میں غرۃ یعنی غلام یا باندی ہے بیان کی تو حضرت عمرؓ نے اپنی رائے سے رجوع فرمالیا تھا اور وہ بھی حدیث کی وجہ سے جنین کی دیت کے قائل ہو گئے تھے۔ اسی طرح حضرت ابن عمرؓ مزارعۃ یعنی زمین کو بٹائی پر دینے کے عدم جواز کے قائل تھے لیکن جب انھوں نے رافع بن خدیج سے حدیث سنی کہ اللہ کے نبیؐ نے اہلِ خیبر کو زمین بٹائی پر دی ہے تو انھوں نے اپنی رائے کو چھوڑ دیا اور حدیث پر عمل پیرا ہو گئے۔ اور بہت سے واقعات ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ صحابہ نے حدیث کی وجہ سے اپنی رائے کو ترک کر دیا ہے۔ الحاصل یہ واقعات اس پر دلالت کرتے ہیں کہ حدیث کو قیاس پر مقدم رکھا جائے گا، یعنی قیاس اور رائے کے مقابلہ میں حدیث پر عمل کیا جائے گا۔

صاحبِ اصول الشاشی فرماتے ہیں کہ علم و اجتہاد کے ساتھ معروف صحابی کی حدیث چونکہ ہمارے نزدیک قیاس پر مقدم ہوتی ہے اس لئے امام محمدؒ نے قہقہہ کے مسئلہ میں حدیثِ اعرابی پر عمل کیا ہے اور اس کے مقابلہ میں قیاس کو ترک کیا ہے۔ حدیثِ اعرابی یہ ہے کہ ایک بار آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نماز پڑھا رہے تھے ایک اعرابی جس آنکھ خراب تھی آیا اور ایک کنویں میں گر گیا، بعض صحابہ قہقہہ لگا کر ہنس پڑے، نماز کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جو شخص تم میں سے قہقہہ لگا کر ہنسا ہے وہ وضو اور نماز دونوں کا اعادہ کرے۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ قہقہہ لگا کر ہنسنا ناقضِ وضو ہے اور قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ قہقہہ ناقضِ وضو نہ ہو کیونکہ نقضِ طہارت کی علت خروجِ نجاست ہے اور قہقہہ سے خروجِ نجاست نہیں ہوتا لہٰذا قہقہہ ناقضِ وضو نہ ہونا چاہئے۔ اس مسئلہ میں علماءِ احناف حدیثِ اعرابی پر عمل کرتے ہیں اور اس کے مقابلہ میں قیاس کو ترک کرتے ہیں۔ یہاں یہ اعتراض کیا جا سکتا ہے کہ اس حدیث کے راوی معبد جہنی ہیں اور معبد جہنی صحابہ کے درمیان علم و اجتہاد کے ساتھ معروف نہیں ہیں لہٰذا یہ حدیث اس کی مثال کیسے ہو سکتی ہے جس کا راوی علم و اجتہاد کے ساتھ معروف نہ ہو۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث کو معبد جہنی کے علاوہ ابوموسیٰ اشعری نے بھی روایت کیا ہے اور ابوموسیٰ اشعریؓ فقہ اور اجتہاد میں معروف ہیں۔ اسی طرح امام محمدؒ نے محاذات کے مسئلہ میں ایک حدیث روایت کی ہے حدیث کے راوی حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ ہیں جو فقہ اور اجتہاد کے ساتھ معروف صحابی ہیں، حدیث کا متن یہ ہے اَخِّرُوْھُنَّ مِنْ حَیْثُ اَخَّرَھُنَّ اللّٰہُ تَعَالیٰ، یعنی آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ عورتوں کو مؤخر کرو اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کو مؤخر کیا ہے۔ عورت کی تخلیق چونکہ مرد کی تخلیق سے مؤخر ہے اس لئے اللہ کے نبی نے مردوں

کو حکم دیا کہ وہ عورتوں کو مؤخر کریں۔ اب اگر کوئی عورت نماز میں مرد کے برابر میں آکر کھڑی ہو گئی یا مرد اس کے برابر میں آکر کھڑا ہو گیا تو مرد تارکِ فرض ہو گا، یعنی مرد پر عورت کو مؤخر کرنا فرض تھا لیکن اس نے یہ فرض ادا نہیں کیا۔ دوم مرد پر عورت سے آگے کھڑے ہونا فرض تھا لیکن اس نے یہ فرض ادا نہیں کیا۔ سوم عورت کی محاذات جو ممنوع تھی اس نے اس کا ارتکاب کیا ہے۔ ان امور ثلثہ میں سے ہر ایک چونکہ نماز کو فاسد کر دیتا ہے اس لئے یہ تینوں بدرجۂ اولیٰ مرد کی نماز کو فاسد کر دیں گے۔ الحاصل ابن مسعودؓ کی یہ حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ محاذات کی وجہ سے مرد کی نماز فاسد ہو جائے گی اور قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ مرد کی نماز فاسد نہ ہو کیونکہ محاذات 'منافیٔ صلوٰۃ' عمل نہیں ہے، چنانچہ محاذات کی وجہ سے عورت کی نماز فاسد نہیں ہوتی ہے۔ پس عورت کی نماز پر قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ مرد کی نماز بھی فاسد نہ ہو لیکن اس مسئلہ میں قیاس کو ترک کیا گیا ہے اور حدیث پر عمل کیا گیا ہے۔ اسی طرح امام محمدؒ نے حضرت عائشہؓ سے حدیثِ قے روایت کی ہے اور اس کی وجہ سے قیاس کو ترک کیا ہے۔ حدیثِ قے یہ ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ نماز میں اگر کسی کو قے آئی یا نکسیر پھوٹی تو وہ نماز کو چھوڑ کر وضو کرے اور اپنی نماز پر بناء کرے جب تک کلام نہ کرے۔ اس حدیث سے قے کا ناقضِ وضو ہونا ثابت ہوتا ہے اور قیاس یہ چاہتا ہے کہ قے ناقضِ وضوء نہ ہو کیونکہ قے معدہ کے اوپر سے نکلتی ہے اور وہ محلِ نجاست نہیں ہے لہٰذا قے نجس ہوگی اور جب نجس نہیں ہے تو قے کی صورت میں خروج نجاست نہیں ہوگا اور جب قے کی صورت میں خروج نجاست نہیں پایا گیا تو اس سے وضو بھی نہیں ٹوٹے گا کیونکہ وضو خروجِ نجاست سے ٹوٹتا ہے۔ الحاصل قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ قے ناقضِ وضو نہ ہو اور حدیثِ عائشہؓ کا تقاضہ یہ ہے کہ ناقضِ وضو ہو۔ حضرت امام محمدؒ جو حنفیت کے ترجمان ہیں انہوں نے اس موقعہ پر حدیثِ عائشہ کی وجہ سے قیاس کو ترک کر دیا ہے۔ اسی طرح امام محمدؒ نے بعد السلام سجدۂ سہو کے مسئلہ میں حدیث ابن مسعود پر عمل کیا ہے اور اس کی وجہ سے قیاس کو ترک کیا ہے۔ اس بارے میں اختلاف ہے کہ سجدۂ سہو سلام کے بعد ہے یا سلام سے پہلے ہے۔ شوافع کے نزدیک سلام سے پہلے ہے اور احناف کے نزدیک سلام کے بعد ہے۔ حضرت امام محمدؒ نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے لکلّ سہوٍ سجدتان بعد السلام حدیث روایت کی ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ سجدۂ سہو سلام کے بعد ہے اور قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ سجدۂ سہو سلام سے پہلے ہو کیونکہ سجدۂ سہو اس نقصان کی تلافی کرتا ہے جو نقصان ترکِ واجب وغیرہ کی وجہ سے نماز میں پیدا ہوتا ہے پس سجدۂ سہو جو نقصان کی تلافی کرتا ہے وہ نقصان کا قائم مقام ہے اور نقصان چونکہ نماز کے اندر پایا گیا ہے اس لئے اس کی تلافی یعنی اس کا قائم مقام بھی نماز کے اندر ہونا چاہئے اور نماز کے اندر تلافی قبل السلام ہو سکتی ہے نہ کہ بعد السلام کیونکہ سلام منافیٔ صلوٰۃ ہے جب سلام پھیر دیا گیا تو گویا نماز سے نکل گیا۔ الحاصل حدیثِ ابن مسعودؓ کا تقاضہ یہ ہے کہ سجدۂ سہو بعد السلام ہو اور قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ قبل السلام ہو پس اس صورت میں علماءِ احناف نے حدیثِ ابن مسعود پر عمل کیا ہے اور اس کے مقابلہ میں قیاس کو ترک کیا ہے۔

وَالْقِسْمُ الثَّانِیْ مِنَ الرُّوَاةِ هُمُ الْمَعْرُوْفُوْنَ بِالْحِفْظِ وَالْعَدَالَةِ دُوْنَ الْاِجْتِهَادِ وَ الْفَتْوٰی کَاَبِیْ هُرَیْرَةَ وَاَنَسِ بْنِ مَالِكٍؓ فَاِذَا صَحَّتْ رِوَایَةُ مِثْلِهِمَا عِنْدَكَ فَاِنْ وَافَقَ الْخَبَرُ الْقِیَاسَ فَلَا خِفَاءَ فِیْ لُزُوْمِ الْعَمَلِ بِهٖ وَاِنْ خَالَفَهٗ کَانَ الْعَمَلُ بِالْقِیَاسِ اَوْلٰی مِثَالُهٗ مَا رَوٰی اَبُوْ هُرَیْرَةَؓ اَلْوُضُوْءُ مِمَّا مَسَّتْهُ النَّارُ فَقَالَ لَهٗ ابْنُ عَبَّاسٍؓ اَرَأَیْتَ لَوْ تَوَضَّأْتَ بِمَاءٍ سَخِیْنٍ اَکُنْتَ تَتَوَضَّأُ مِنْهُ فَسَکَتَ وَاِنَّمَا رَدَّهٗ بِالْقِیَاسِ اِذْ لَوْ کَانَ عِنْدَهٗ خَبَرٌ لَرَوَاهُ وَعَلٰی هٰذَا تَرَكَ اَصْحَابُنَا رِوَایَةَ اَبِیْ هُرَیْرَةَؓ فِیْ مَسْئَلَةِ الْمُصَرَّاةِ بِالْقِیَاسِ

ترجمہ اور راویوں کی دوسری قسم وہ حضرات ہیں جو حفظ اور عدالت کے ساتھ معروف ہیں نہ کہ اجتہاد اور فتویٰ کے ساتھ جیسے ابو ہریرہؓ، انس بن مالکؓ۔ پس اگر ان جیسوں کی روایت تیرے پاس بطریق صحت پہنچ جائے پس اگر خبر قیاس کے موافق ہوگی تو اس پر عمل کے لازم ہونے میں کوئی خفاء نہیں ہے اور اگر خبر قیاس کے مخالف ہے تو قیاس پر عمل کرنا اولیٰ ہے اس کی مثال وہ ہے جس کو ابو ہریرہؓ نے روایت کیا ہے کہ آگ نے جس چیز کو چھولیا (اس کے کھانے سے) وضو (واجب) ہوگا۔ پس ابن عباسؓ نے ابو ہریرہ سے کہا آپ بتائیے اگر آپ گرم پانی سے وضو کریں تو کیا آپ اس سے بھی وضو کریں گے پس ابو ہریرہ نے سکوت اختیار کیا اور ابن عباسؓ نے قیاس سے حدیثِ ابی ہریرہ کو رد کردیا اگر ابن عباس کے پاس حدیث ہوتی تو اس کو ضرور روایت کرتے۔ اور اسی بناء پر ہمارے علماء نے مصراۃ کے مسئلہ میں حدیثِ ابی ہریرۃؓ کو قیاس کی وجہ سے ترک کر دیا۔

تشریح راوی کی دو قسموں میں سے دوسری قسم یہ ہے کہ حدیث کے راوی ایسے حضرات صحابہ ہوں جن کا حفظ اور عدالت تو معروف اور مشہور ہو لیکن ان کا فقیہ اور مجتہد ہونا معروف اور مشہور نہ ہو جیسے حضرت ابو ہریرہؓ انس بن مالکؓ، عقبہ بن عامرؓ ان حضرات کی حدیث کے بارے میں ضابطہ یہ ہے کہ اگر ان کی حدیث بطریق صحت ثابت ہو تو دیکھا جائے گا حدیث قیاس کے موافق ہے یا مخالف، اگر موافق ہے تو بلاشبہ حدیث پر عمل کیا جائے گا اور اگر مخالف ہے تو اس صورت میں قیاس پر عمل کرنا اولیٰ ہوگا مثلاً حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ آگ پر پکی ہوئی چیز کے کھانے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ جب ابو ہریرہؓ نے یہ حدیث بیان کی تو ابن عباسؓ نے کہا یہ بتائیے اگر آپ گرم پانی سے وضو کریں تو کیا دوبارہ سادہ پانی سے وضو کرنا واجب ہوگا۔ ابن عباسؓ کا منشاء یہ تھا کہ اگر آگ کو نقضِ وضو میں دخل ہے تو اگر کوئی باوضو آدمی دوبارہ گرم پانی سے وضو کرلے تو اس کا وضو ٹوٹ جانا چاہئے، یا وضو کرنے کے بعد گرم تیل لگائے تو اس کا وضو ٹوٹ جانا چاہیے حالانکہ اس صورت میں نقضِ وضو کے آپ بھی قائل نہیں ہیں۔ ابو ہریرہؓ نے ابن عباسؓ کے قیاس کو سن کر سکوت اختیار کیا اور ابن عباسؓ نے ابو ہریرہ کی حدیث کو مخالفِ قیاس ہونے کی وجہ سے رد فرما دیا۔ صاحبِ اصول الشاشی فرماتے ہیں کہ اگر ابن عباسؓ کے پاس حدیثِ ابی ہریرہؓ کے مخالف کوئی حدیث ہوتی تو وہ اس موقعہ پر اس کو ضرور روایت کرتے

کیونکہ حدیث کو حدیث کے ذریعہ رد کرنا اقویٰ ہے۔ پس حضرت ابن عباس کا کوئی حدیث روایت کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ ان کے پاس حدیثِ ابو ہریرہ کے خلاف کوئی حدیث نہیں ہے۔ الحاصل اس واقعہ سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ غیر فقیہ کی حدیث اگر قیاس کے مخالف ہو تو اس کو رد کر دیا جائے گا اور قیاس پر عمل کیا جائیگا۔

صاحب اصول الشاشی فرماتے ہیں کہ اس ضابطہ پر کہ راویِ حدیث صحابی اگر فقہ اور اجتہاد کے ساتھ معروف نہ ہو تو اس کی حدیث کو قیاس کی وجہ سے ترک کر دیا جائیگا۔ علماء احناف نے کہا کہ مصرات کے مسئلہ میں ابو ہریرہ کی حدیث کو قیاس کی وجہ سے ترک کر دیا جائیگا۔ حدیثِ مصرات یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ اونٹنی اور بکری کے تھنوں میں دودھ مت روکو، پس جس نے ایسی اونٹنی یا بکری کو خریدا تو دودھ نکالنے کے بعد اس کو دو باتوں کا اختیار ہے اگر مشتری اس پر راضی ہو جائے تو اس کو روک لے اور اگر راضی نہ ہو تو اس کو واپس کر دے اور ایک صاع تمر واپس کر دے۔ تصریہ، کہتے ہیں جانور کے تھنوں میں دودھ روکنا۔ مصرّات وہ جانور کہلاتا ہے جس کے تھنوں میں دودھ روکا گیا ہو۔ ایسا اس لئے کیا جاتا ہے تاکہ خریدار کو دھوکہ ہو چنانچہ وہ یہ سمجھے کہ یہ جانور زیادہ دودھ دینے والا ہے اور یہ سمجھ کر زیادہ قیمت لگائے حالانکہ اصلاً اس جانور کے دودھ کی مقدار کم ہے۔ اس سلسلہ میں حدیثِ ابو ہریرہؓ جس کو حدیثِ مصرات بھی کہتے ہیں یہ ہے کہ کسی نے مصرات جانور خریدا اور اس کا دودھ نکالا اور اس کو استعمال کر لیا دو چار دن کے بعد جب جانور دودھ کم دینے لگا تو اس کو اندازہ ہوا کہ مجھے دھوکہ دیا گیا ہے، ایسی صورت میں اللہ کے نبی نے فرمایا ہے کہ مشتری اگر پسند کرے تو بیع کو باقی رکھے اور اگر ناپسند کرے تو جانور کو واپس کر دے اور جو دودھ نکال کر استعمال کیا ہے اس کے بدلے میں ایک صاع تمر دیدے اور اپنا ثمن واپس لے لے۔ حضرت امام شافعیؒ اس حدیث کے دونوں جزوں پر عمل کرتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ مشتری کو عقدِ بیع کے فسخ کر دینے کا اختیار ہے اور فسخ کر دینے کی صورت میں ایک صاع تمر دینا واجب ہے۔ حضرت امام ابو حنیفہؒ حدیث کے دونوں جزء رد کرتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ مشتری کو عقدِ بیع فسخ کر دینے کا اختیار نہیں ہے بلکہ یہ بیع لازم ہو گی البتہ مشتری کو رجوع بالنقصان کا حق ہو گا۔

رجوع بالنقصان کا مطلب یہ ہے کہ دودھ کے کم ہونے کی وجہ سے جانور کی قیمت میں جو کمی واقع ہوئی ہے اس کو بائع سے واپس لے لے، مثلاً پہلے دن جانور نے دس کلو دودھ دیا اور پھر گھٹ کر آٹھ کلو رہ گیا اور بازار میں دس کلو دودھ کے جانور کی قیمت دس ہزار روپیہ ہے اور آٹھ کلو دودھ کے جانور کی قیمت آٹھ ہزار روپیہ ہے گویا مشتری کو تصریہ کی وجہ سے دو ہزار کا نقصان ہوا، پس حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک بیع تو لازم ہو گی لیکن مشتری کو بائع سے دو ہزار روپیہ واپس لینے کا اختیار ہو گا، اسی کا نام رجوع بالنقصان ہے۔ حضرت امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث قیاس کے مخالف ہے اس طور پر کہ ضمان کی دو قسمیں ہیں ایک ضمان بالمثل، دوم ضمان بالقیمۃ۔ ہلاک شدہ چیز اگر ذوات الامثال میں سے ہے جیسے گندم وغیرہ تو ضمان بالمثل واجب ہوتا ہے اور اگر ذوات الامثال میں سے نہیں ہے جیسے جانور تو ضمان بالقیمۃ واجب ہوتا ہے، اب وہ دودھ جس کو مشتری

نے دودھ کو استعمال کرلیا ہے اور اس کو ہلاک کردیا ہے اگر ذوات الامثال میں سے ہے تو اس کا ضمان مثل کیساتھ واجب ہونا چاہیے یعنی مشتری پر دودھ کے بدلے میں دودھ واجب ہونا چاہیے۔ اور اگر ذوات الامثال میں سے نہیں ہے تو اس کا ضمان قیمت کے ساتھ واجب ہونا چاہیے یعنی مشتری پر دودھ کی قیمت واجب ہونی چاہیے اور تمر نہ دودھ کا مثل ہے اور نہ دودھ کی قیمت ہے لہٰذا حدیث میں تمر کا واجب کیا جانا قیاس کے خلاف ہے۔ اور غیر فقیہ کی حدیث اگر قیاس کے مخالف ہو تو اس صورت میں حدیث کو ترک کردیا جاتا ہے لہٰذا اس حدیث کو ترک کردیا گیا اور مشتری کے ضرر کو دور کرنے کے لیے مشتری کو رجوع بالنقصان کا حق دیا گیا۔ اس جگہ ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ ابوہریرہ کو غیر فقیہ کہنا غلط ہے حضرت امام اعظمؒ بھی ان کو فقیہ مانتے ہیں، اور پھر ابوہریرہ غیر فقیہ کیسے ہو سکتے ہیں جبکہ وہ عہدِ رسالت میں بھی فتویٰ دیتے تھے اور بعد میں بھی، اور فقہاء صحابہ سے ان کے فتاویٰ میں معارضہ کرتے تھے۔ علامہ ذہبیؒ نے ابوہریرہؓ کے بارے میں تذکرۃ الحفاظ میں لکھا ہے اَلحافظُ الفقیہُ صاحبُ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان من اوعیۃ العلم ومن کبار ائمۃ الفتویٰ، یعنی ابوہریرہ حافظِ حدیث ہیں، فقیہ ہیں، صحابی ہیں، علم کا ظرف ہیں اور بڑے امام فتویٰ ہیں۔ الحاصل ابوہریرہ کو غیر فقیہ اور غیر مجتہد قرار دینا اور یہ کہنا کہ حضرت امام صاحبؒ نے مخالفِ قیاس ہونے کی وجہ سے اس حدیث کو ترک کیا ہے، غلط ہے۔

حضرت امام صاحبؒ نے اس حدیث کو دو وجہوں سے ترک کیا ہے ایک تو یہ کہ اس حدیث کے الفاظ میں اضطراب ہے کیونکہ بعض روایات میں صاعٌ من تمر کا لفظ ہے اور بعض میں صاعًا من طعامٍ لاسمراء کا لفظ ہے، یعنی گندم کے علاوہ اناج کا ایک صاع اور بعض میں مثل لبنہا قمحاً ہے یعنی دودھ کے ایک مثل گندم اور بعض میں مثلی لبنہا قمحاً ہے یعنی لبن کے دو مثل گندم۔ اور بعض میں صاعًا من طعام او صاعًا من تمر کا لفظ ہے اور بعض میں صاعًا من بُرٍّ لاسمراء کا لفظ ہے۔ اور الفاظِ حدیث میں اضطراب چونکہ حدیث کو ناقابلِ عمل بنادیتا ہے اس لئے حضرت امام صاحبؒ نے اس حدیث پر عمل نہیں کیا ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ حدیث مصرات، قرآن، حدیث اور اجماع کے معارض ہے، قرآن کے معارض تو اس لئے ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے فَمَنِ اعْتَدٰی عَلَیْکُمْ فَاعْتَدُوْا عَلَیْہِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدٰی عَلَیْکُمْ اور فرمایا ہے جَزَاءُ سَیِّئَۃٍ سَیِّئَۃٌ مِّثْلُہَا اور ارشاد ہے وَاِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوْا بِمِثْلِ مَا عُوْقِبْتُمْ بِہٖ۔ یہ تینوں آیات اس پر دلالت کرتی ہیں کہ ضمان تلف شدہ چیز کے مساوی ہونا چاہیے اور ایک صاع تمر اور تلف کردہ دودھ میں کسی طرح بھی مساوات ممکن نہیں ہے۔ اور حدیث کے معارض اس لیے ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اَلْخَرَاجُ بِالضَّمَانِ یعنی محصول ضمان کی وجہ سے ہوتا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ جس شخص کے ضمان میں کوئی چیز ہوتی ہے اس کا نفع اور اس سے حاصل شدہ فائدہ بھی اسی کا ہوتا ہے۔ اور اگر نقصان ہوا تو اس کا ذمہ دار بھی وہی ہوگا۔ دوسری حدیث ہے نَہٰی عَنْ بَیْعِ الْکَالِیِٔ بِالْکَالِیِٔ، اللہ کے نبیؐ نے دَین کی بیع دَین کے عوض سے منع کیا ہے اور دَین کہتے ہیں ما وجب فی الذمہ کو یعنی وہ چیز جو ذمہ میں واجب اور ثابت ہوتی ہے اس کو دَین کہا جاتا ہے، اب ملاحظہ کیجئے وہ دودھ جسکو

مشتری نے نکال کر تلف کیا ہے دو طرح کا ہے ایک وہ جو عقدِ بیع کے وقت جانور کے تھنوں میں تھا، دوم وہ جو عقد بیع کے بعد مشتری کے ضمان اور ذمہ داری میں رہتے ہوئے اس کے تھنوں میں پیدا ہوا ہے۔ عقد بیع فسخ ہونے کی صورت میں اُس دودھ کا مالک بائع ہوگا جو عقدِ بیع کے وقت تھنوں میں موجود تھا اور جو دودھ بعد میں پیدا ہوا ہے اس کا مالک مشتری ہوگا۔ اب آپ بتائیں کہ ایک صاع تمر دونوں طرح کے دودھ کا عوض ہے یا صرف اُس کا عوض ہے جو عقدِ بیع کے وقت تھنوں میں تھا۔ اگر اول ہے تو اَلْخَرَاجُ بِالضَّمَانِ کے مخالف ہے اس لئے کہ جو دودھ عقدِ بیع کے بعد تھنوں میں پیدا ہوا ہے وہ مشتری کی ملک ہے اور مشتری کی ملک اس لئے ہے کہ بیع کے بعد جانور مشتری کے ضمان میں ہے لہٰذا اس کے ضمان میں جو دودھ حاصل ہوا ہے اس کا مالک بھی مشتری ہوگا اور جب ایسا ہے تو مشتری پر اُس چیز کا ضمان واجب کیا گیا جس کا مشتری مالک ہے اور یہ بات قطعاً نامعقول ہے۔

الحاصل اگر ایک صاع تمر دونوں طرح کے دودھ کا عوض ہو تو حدیث الخراج بالضمان کے مخالف ہوگا اور اگر صرف اس دودھ کا عوض ہو جو عقدِ بیع کے وقت جانور کے تھنوں میں تھا، تو حدیث نَهٰى عَنْ بَيْعِ الْكَالِئِ بِالْكَالِئِ کے مخالف ہوگا اس لئے کہ وہ دودھ جو عقدِ بیع کے وقت تھنوں میں تھا اور مشتری نے اس کو نکال کر پی لیا ہے اور اس کو تلف کر دیا ہے فسخ بیع کی وجہ سے وہ دودھ مشتری کے ذمہ میں دَین ہوگیا اور وہ صاع جو اس کا عوض ہے وہ بھی اس پر دین ہے، پس مشتری پر دودھ کے عوض ایک صاع تمر کا واجب کرنا یعنی بیع اللبن بالصاع کرنا بیع الدین بالدین ہے حالانکہ اللہ کے نبی ﷺ نے اس سے منع کیا ہے اور جب ایسا ہے تو حدیثِ مصرات نهى عن بيع الكالى بالكالى کے مخالف ہے۔ الحاصل حدیثِ مصرات، حدیث الخراج بالضمان کے مخالف ہے یا حدیث نهى عن بيع الكالى بالكالى کے مخالف ہے۔ اور حدیثِ مصرات اجماع کے بھی معارض اور مخالف ہے کیونکہ اس بات پر اجماع ہے کہ ضمان دو ہی قسم کا ہوتا ہے ایک مثلی، دوم معنوی (قیمت)۔ اور تمر کا صاع دونوں میں سے کوئی نہیں ہے۔ تمر کے صاع کا دودھ کا مثل نہ ہونا تو ظاہر ہے اور دودھ کی قیمت نہ ہونا اس لئے ہے کہ حدیث میں صاع تمر کو دودھ کا بدل قرار دیا گیا ہے خواہ دودھ کم ہو یا زیادہ ہو حالانکہ قیمت کے یہ معنی نہیں ہیں، قیمت کے معنی تو یہ ہیں کہ وہ گھٹتی بڑھتی رہے یعنی دودھ کم ضائع ہوا ہو تو کم تمر واجب ہوں، زیادہ ضائع ہوا ہو تو زیادہ تمر واجب ہوں۔ الحاصل حدیثِ مصرات اجماع کے بھی مخالف اور معارض ہے۔ اب آپ سوچ کر بتائیں کہ حدیثِ مصرات جو قرآن کے بھی مخالف ہے، حدیث کے بھی مخالف ہے اور اجماع کے بھی مخالف ہے اس پر عمل کرنا مناسب ہے یا نہیں؟

حضرت امام اعظمؒ نے اسی وجہ سے حدیثِ مصرات کو ترک کیا ہے اور اس پر عمل نہیں کیا ہے۔
حدیثِ مصرات کا مسئلہ حدیث اور فقہ کی کتابوں میں بہت اہم شمار ہوتا ہے اور بغیر مذکورہ تفصیل کے اس مسئلہ کا منقح ہونا دشوار تھا اس لئے خادم نے ضروری تفصیل ذکر کی ہے۔

وَ بِاعْتِبَارِ اخْتِلَافِ اَحْوَالِ الرُّوَاةِ قُلْنَا شَرْطُ الْعَمَلِ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ اَنْ لَا يَكُوْنَ مُخَالِفًا لِلْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ الْمَشْهُوْرَةِ وَاَنْ لَا يَكُوْنَ مُخَالِفًا لِلظَّاهِرِ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ تَكْثُرُ لَكُمُ الْاَحَادِيْثُ بَعْدِيْ فَاِذَا رُوِيَ لَكُمْ عَنِّيْ حَدِيْثٌ فَاعْرِضُوْهُ عَلٰى كِتَابِ اللّٰهِ فَمَا وَافَقَ فَاقْبَلُوْهُ وَمَا خَالَفَ فَرُدُّوْهُ ـ

ترجمہ اور راویوں کے احوال کے مختلف ہونے کے اعتبار سے ہم نے کہا کہ خبر واحد پر عمل کی شرط یہ ہے کہ وہ کتاب اور سنتِ مشہورہ کے مخالف نہ ہو اور ظاہر کے مخالف نہ ہو آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے میرے بعد تمہارے پاس احادیث زیادہ آئیں گی. جب تمہارے سامنے مجھ سے کوئی حدیث روایت کی جائے تو اسکو کتاب اللہ پر پیش کرو پس جو موافق ہو اس کو قبول کرو اور جو مخالف ہو اس کو رد کرو۔

تشریح مصنفؒ فرماتے ہیں کہ راویوں کی حالتیں چونکہ مختلف ہوتی ہیں اس لئے ہم کہتے ہیں کہ خبر واحد پر عمل کرنے کی شرط یہ ہے کہ وہ خبر قرآن کے مخالف نہ ہو، سنتِ مشہورہ کے مخالف نہ ہو اور ظاہر کے مخالف نہ ہو اگر ان شرطوں میں سے کوئی شرط نہ پائی جائے تو اس حدیث پر عمل نہیں کیا جائے گا۔ اور یہ شرطیں اس لئے لگائی گئی ہیں کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے میری وفات کے بعد تمہارے پاس بہت سی حدیثیں پہنچیں گی جب میری طرف منسوب کرکے کوئی حدیث تمہارے سامنے بیان کی جائے تو تم اس حدیث کو کتاب اللہ پر پیش کرنا اگر وہ حدیث کتاب اللہ کے موافق ہو تو اس کو قبول کر لینا اور اگر مخالف ہو تو اس کو رد کر دینا۔ اس حدیث کی عبارت سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ خبر واحد کتاب اللہ کے مخالف نہ ہو، لیکن دلالت النص سے یہ بات بھی ثابت ہوتی ہے کہ خبر واحد سنتِ مشہورہ اور ظاہر کے بھی مخالف نہ ہو۔

وَتَحْقِيْقُ ذٰلِكَ فِيْمَا رُوِيَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ اَبِيْ طَالِبٍ اَنَّهُ قَالَ كَانَتِ الرُّوَاةُ عَلٰى ثَلٰثَةِ اَقْسَامٍ مُؤْمِنٌ مُخْلِصٌ صَحِبَ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَعَرَفَ مَعْنٰى كَلَامِهٖ وَ اَعْرَابِيٌّ جَاءَ مِنْ قَبِيْلَةٍ فَسَمِعَ بَعْضَ مَا سَمِعَ وَلَمْ يَعْرِفْ حَقِيْقَةَ كَلَامِ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَرَجَعَ اِلٰى قَبِيْلَتِهٖ فَرَوٰى بِغَيْرِ لَفْظِ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَتَغَيَّرَ الْمَعْنٰى وَهُوَ يَظُنُّ اَنَّ الْمَعْنٰى لَا يَتَفَاوَتُ، وَمُنَافِقٌ لَمْ يُعْرَفْ نِفَاقُهٗ فَرَوٰى مَا لَمْ يَسْمَعْ وَافْتَرٰى فَسَمِعَ مِنْهُ اُنَاسٌ فَظَنُّوْهُ مُؤْمِنًا مُخْلِصًا فَرَوَوْا ذٰلِكَ وَاشْتَهَرَ بَيْنَ النَّاسِ فَلِهٰذَا الْمَعْنٰى وَجَبَ عَرْضُ الْخَبَرِ عَلَى الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ الْمَشْهُوْرَةِ ـ

ترجمہ اور راویوں کے اختلاف اور خبر واحد کو کتاب اللہ پر پیش کرنے کی تحقیق اس میں ہے جو حضرت علیؓ

سے مروی ہے انھوں نے فرمایا کہ راوی تین قسم پر ہیں مؤمن مخلص جس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت حاصل ہو اور اس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام کے معنی سمجھے ہوں اور اعرابی جو کسی قبیلہ سے آیا اس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ سنا اور وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام کی حقیقت کو نہیں سمجھا پھر قبیلہ کی طرف لوٹا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لفظوں کے علاوہ کے ساتھ روایت کیا پس معنی بدل گئے اور وہ خیال کرتا ہے کہ معنی متفاوت نہیں ہوئے۔ اور منافق جس کا نفاق معلوم نہیں پس اس نے بغیر سنی ہوئی بات روایت کی اور جھوٹ بولا پھر اس سے لوگوں نے سنا اور اس کو مؤمن مخلص خیال پس اس کو روایت کر دیا اور وہ روایت لوگوں کے درمیان مشہور ہو گئی پس اسی معنی کی وجہ سے خبر کو کتاب اللہ اور سنت مشہورہ پر پیش کرنا واجب ہوا۔

تشریح مصنف فرماتے ہیں کہ ہم نے جو یہ کہا ہے کہ راویوں کے اختلاف کی وجہ سے بعض روایات مقبول اور بعض مردود ہوں گی اس کو جاننے کے لئے خبر کو کتاب اللہ پر پیش کیا جائے گا اس کا ثبوت یہ ہے کہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا ہے کہ راوی تین قسم کے ہیں ایک تو وہ جو خالص اور مخلص مؤمن ہو، آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا صحبت یافتہ ہو اور اپنی فہم و فراست سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام کے معنی اور مفہوم کو سمجھنے کی صلاحیت رکھتا ہو۔ دوم وہ بدوی جو کسی قبیلہ سے دربار رسالت میں آیا اور اس نے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ سنا اور کچھ نہیں سنا اور آپ کے کلام کی مراد کو بھی نہ سمجھ سکا پھر وہ بدوی اپنے قبیلہ میں واپس آیا اور حدیث رسول کو اپنے لفظوں میں روایت کیا اور نبی کی مراد کو بدل ڈالا یعنی صحیح مفہوم ادا نہیں کر سکا اور خدا کا بندہ خیال یہ کرتا رہا کہ پیغمبر کے کلام کا مفہوم متغیر نہیں ہوا۔ سوم وہ منافق جس کا نفاق معروف و مشہور نہ ہو اس نے بلا سنے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر افترا کرتے ہوئے حدیث روایت کی بعض لوگوں نے اس حدیث کو اس سے سنا اور اس کو مؤمن مخلص سمجھ کر اس کی حدیث کو روایت کر دیا اور وہ حدیث لوگوں میں مشہور ہو گئی۔ ان تینوں اقسام میں سے پہلے راوی کی روایت حجت ہو گی لیکن دوسرے اور تیسرے راوی کی روایت حجت نہ ہو گی پس اسی راویوں کے حالات کے اختلاف کی وجہ سے خبر واحد کو کتاب اللہ اور سنت مشہورہ پر پیش کرنا واجب ہے۔

وَنَظِيرُ الْعَرْضِ عَلَى الْكِتَابِ فِي حَدِيثِ مَسِّ الذَّكَرِ فِيمَا يُرْوَى عَنْهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ مَسَّ ذَكَرَهُ فَلْيَتَوَضَّأْ فَعَرَضْنَاهُ عَلَى الْكِتَابِ فَخَرَجَ مُخَالِفًا لِقَوْلِهِ تَعَالَى فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا فَإِنَّهُمْ كَانُوا يَسْتَنْجُونَ بِالْأَحْجَارِ ثُمَّ يَغْسِلُونَ بِالْمَاءِ وَلَوْ كَانَ مَسُّ الذَّكَرِ حَدَثًا لَكَانَ هٰذَا تَنْجِيسًا لَا تَطْهِيرًا عَلَى الْإِطْلَاقِ وَكَذٰلِكَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحَتْ نَفْسَهَا بِغَيْرِ إِذْنِ وَلِيِّهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ بَاطِلٌ بَاطِلٌ خَرَجَ مُخَالِفًا لِقَوْلِهِ تَعَالَى فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ فَإِنَّ الْكِتَابَ يُوجِبُ تَحْقِيقَ النِّكَاحِ مِنْهُنَّ۔

ترجمہ اور کتاب اللہ پر پیش کرنے کی نظیر حدیث مسّ ذکر میں ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ جس نے اپنا ذکر چھوا وہ وضو کرے پس ہم نے اس کو کتاب اللہ پر پیش کیا تو یہ حدیث باری تعالیٰ کے قول فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا کے مخالف نکلی اس لئے کہ وہ لوگ ڈھیلے سے استنجاء کرتے تھے پھر پانی سے دھوتے تھے۔ اگر مسّ ذکر حدث ہوتا تو استنجاء بالماء ناپاک کرنا ہوتا نہ کہ علی الاطلاق پاک کرنا۔ اور اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے جس نے بغیر اذن ولی کے خود نکاح کیا اس کا نکاح باطل ہے باطل ہے باطل ہے یہ حدیث باری تعالیٰ کے قول فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ کے مخالف نکلی۔ اس لئے کہ کتاب اللہ عورتوں سے ثبوتِ نکاح کو واجب کرتی ہے۔

تشریح مصنفؒ فرماتے ہیں کہ خبر واحد کو کتاب اللہ پر پیش کرنے کی نظیر یہ ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے مَنْ مَسَّ ذَكَرَهُ فَلْيَتَوَضَّأْ، جو آدمی اپنا ذکر چھوے اس کو وضو کرنا چاہئے۔ ہم نے اس حدیث کو قرآن فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا پر پیش کیا تو یہ حدیث اس کے مخالف نکلی کیونکہ یہ آیت اہل قباء کے بارے میں نازل ہوئی ہے اور اس کا شانِ نزول یہ ہے کہ اہل قباء استنجاء بالاحجار کے بعد استنجاء بالماء کیا کرتے تھے اس عمل پر باری تعالیٰ نے ان کی تعریف کی ہے۔ اب آپ دیکھئے کہ استنجاء بالماء جو اللہ کے نزدیک امر محمود ہے بغیر مسّ ذکر کے ممکن نہیں ہے اور حدیث میں مسّ ذکر کو حدث اور ناقض وضو قرار دیا گیا ہے۔ پس حدیث اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ مسّ ذکر حدث اور ناقض وضو ہو اور کتاب اللہ کی یہ آیت جس میں استنجاء بالماء کو پسند کیا گیا ہے اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ مسّ ذکر حدث اور ناقض وضو نہ ہو کیونکہ اگر مسّ ذکر حدث ہوگا تو استنجاء بالماء جو مسّ ذکر کے بغیر ممکن نہیں ہے تطہیر نہیں ہوگا حالانکہ استنجاء بالماء کا تطہیر ہونا آیت سے ثابت ہے۔ پس علماء احناف نے حدیث مسّ ذکر کو آیت کے مخالف ہونے کی وجہ سے ترک کر دیا ہے۔ مصنفؒ نے دوسری نظیر بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ خبر واحد أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحَتْ نَفْسَهَا بِغَيْرِ إِذْنِ وَلِيِّهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ بَاطِلٌ بَاطِلٌ، اس پر دلالت کرتی ہے کہ عورتوں کو نکاح کا اختیار نہ ہو اور قرآن کی آیت فلا تعضلوهن ان ينكحن ازواجهن (عورتوں کو مت روکو کہ وہ اپنا نکاح اپنے سابقہ شوہروں سے کریں) اس پر دلالت کرتی ہے کہ عورتیں نکاح کے مسئلہ میں مختار ہیں اولیاء کے اجازت کی محتاج نہیں ہیں۔ پس مذکورہ حدیث چونکہ آیت کے مخالف ہے اس لئے علماء احناف نے آیت کی وجہ سے حدیث کو ترک کر دیا ہے اور اس بات کے قائل ہو گئے ہیں کہ عورتیں اپنا نکاح خود کر سکتی ہیں اپنے نکاح میں اولیاء کی اجازت کی محتاج نہیں ہیں اگرچہ حضراتِ شوافع کے نزدیک بغیر اذنِ ولی کے عورتوں کا نکاح صحیح نہیں ہے۔

وَمِثَالُ الْعَرْضِ عَلَى الْخَبَرِ الْمَشْهُورِ رِوَايَةُ الْقَضَاءِ بِشَاهِدٍ وَيَمِينٍ فَإِنَّهُ خَرَجَ مُخَالِفًا لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَلْبَيِّنَةُ عَلَى الْمُدَّعِيْ وَالْيَمِيْنُ عَلٰى مَنْ اَنْكَرَ۔

ترجمہ: اور خبر واحد کو خبر مشہور پر پیش کرنے کی نظیر ایک گواہ اور قسم پر فیصلہ دینے کی روایت ہے کیونکہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد "البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر" کے مخالف ہے۔

تشریح: مصنفؒ کہتے ہیں کہ خبر واحد کو خبر مشہور پر پیش کرنے کی نظیر یہ ہے کہ خبر واحد ابو ہریرہؓ کی یہ حدیث ہے "انّ النبیّ صلّی اللّٰہ علیہ وسلم قضٰی بشاھدٍ ویمینٍ" آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک گواہ اور قسم پر فیصلہ دیا ہے۔ اور خبر مشہور ابن عباسؓ کی یہ حدیث ہے "اَلْبَیِّنَۃُ عَلَی الْمُدَّعِیْ وَالْیَمِیْنُ عَلٰی مَنْ اَنْکَرَ" مدعی پر گواہ لانا ہے اور منکر (مدعیٰ علیہ) پر قسم کھانا ہے۔ مسئلہ کی صورت یہ ہے کہ ایک آدمی نے دوسرے پر مال کا دعویٰ کیا اور وہ اپنے دعویٰ پر صرف ایک گواہ پیش کرسکا حالانکہ نصاب شہادت دو گواہ ہیں تو کیا ایسی صورت میں مدعی سے قسم لے کر اس کے حق میں فیصلہ کرنے کی اجازت ہے یا نہیں؟ بعض حضرات اس کی اجازت دیتے ہیں اور حدیث ابو ہریرہ سے استدلال کرتے ہیں لیکن جمہور اس کی اجازت نہیں دیتے اور وہ حدیث ابن عباسؓ (جو حدیث مشہور ہے) سے استدلال کرتے ہیں اس طور پر کہ حدیث میں بینہ اور یمین کو مدعی اور منکر کے درمیان تقسیم کیا گیا ہے یعنی بینہ کو مدعی پر لازم کیا گیا ہے اور یمین کو منکر اور مدعیٰ علیہ پر لازم کیا گیا ہے، پس مدعی سے اگر ایک گواہ کے ساتھ قسم لینے کی اجازت دیجائے تو یہ شرکت ہوئی حالانکہ تقسیم، شرکت کے منافی ہے اس لئے جمہور کہتے ہیں کہ مدعی سے ایک گواہ کے ساتھ قسم لینے کی اجازت نہیں ہے۔ ملاحظہ فرمائیے خبر واحد اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ مدعی سے گواہ کے ساتھ قسم لینا جائز ہے اور خبر مشہور اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ مدعی سے ایک گواہ کے ساتھ قسم لینا ناجائز ہے پس خبر واحد چونکہ خبر مشہور کے مخالف ہے اس لئے خبر واحد کو ترک کردیا گیا اور خبر مشہور پر عمل کیا گیا ہے۔

وَ بِاعْتِبَارِ ھٰذَا الْمَعْنٰی قُلْنَا خَبَرُ الْوَاحِدِ اِذَا خَرَجَ مُخَالِفًا لِلظَّاھِرِ لَا یُعْمَلُ بِہٖ وَ مِنْ صُوَرِ مُخَالَفَۃِ الظَّاھِرِ عَدَمُ اشْتِھَارِ الْخَبَرِ فِیْمَا یَعُمُّ بِہِ الْبَلْوٰی فِی الصَّدْرِ الْاَوَّلِ وَالثَّانِیْ لِاَنَّھُمْ لَا یُتَّھَمُوْنَ بِالتَّقْصِیْرِ فِیْ مُتَابَعَۃِ السُّنَّۃِ فَاِذَا لَمْ یَشْتَھِرِ الْخَبَرُ مَعَ شِدَّۃِ الْحَاجَۃِ وَعُمُوْمِ الْبَلْوٰی کَانَ ذٰلِکَ عَلَامَۃَ عَدَمِ صِحَّتِہٖ۔

ترجمہ: اور اسی معنی کے اعتبار سے ہم نے کہا کہ خبر واحد جب ظاہر کے مخالف ہو تو خبر واحد پر عمل نہیں کیا جائیگا اور مخالفت ظاہر کی صورتوں میں خبر کا اس مسئلہ میں مشہور نہ ہونا ہے جس کے ساتھ عموم بلویٰ ہو صحابہ اور تابعین کے دور میں کیونکہ یہ حضرات حدیث کی متابعت میں کوتاہی کرنے کے ساتھ متہم نہیں ہیں پس جب حدیث شدت حاجت اور عموم بلویٰ کے باوجود مشہور نہیں تو یہ اس کے صحیح نہ ہونے کی علامت ہوگی۔

تشریح: مصنفؒ کہتے ہیں کہ راویوں کے احوال کے اختلاف کی وجہ سے ہم کہتے ہیں کہ اگر خبر واحد ظاہر کے مخالف ہو تو خبر واحد پر عمل نہیں کیا جائیگا۔ مثلاً صحابہ اپنی روایت کردہ حدیث کے خلاف عمل کریں

تو خلافِ ظاہر ہونے کی وجہ سے اس حدیث پر عمل نہیں کیا جائیگا کیونکہ صحابی اپنی مروی کے خلاف یا تو اس وقت عمل کرتا ہے جب اس کو اپنی مروی کے منسوخ ہونے کا علم ہوگیا ہو یا اس کو بھول گیا ہو یا اس سے غافل ہوگیا ہو یا عمداً اس کے خلاف عمل کیا ہو۔ پہلی صورت میں حدیث پر اس لئے عمل نہیں کیا جائیگا کہ حدیثِ منسوخ پر عمل کرنا حرام ہے اور دوسری اور تیسری صورت میں اس لئے عمل نہیں کیا جائیگا کہ مغفل اور ناسی کی روایت ساقط ہے اور حدیثِ ساقط مردود ہوتی ہے اس لئے یہ حدیث مردود اور ناقابلِ عمل ہوگی اور چوتھی صورت میں اس لئے عمل نہیں کیا جائے گا کہ حدیث کے خلاف عمل کرنے کی وجہ سے راوی فاسق ہے اور فاسق کی حدیث مردود ہوتی ہے لہذا اس کی حدیث مردود اور ناقابلِ عمل ہوگی۔ مثلاً حدیث ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کَانَ یَرْفَعُ یَدَیْہِ عِنْدَ الرُّکُوْعِ وَعِنْدَ رَفْعِ الرَّأْسِ مِنَ الرُّکُوْعِ ابن عمر سے مروی ہے اور مجاہد سے بطریقِ صحت ثابت ہے کہ میں چند سال ابن عمر کے ساتھ رہا مگر آپ نے سوائے تکبیرِ تحریمہ کے کہیں رفعِ یدین نہیں کیا۔ پس مجاہد کے اس مشاہدہ سے ثابت ہوا کہ ابن عمر نے اپنی مروی پر عمل نہیں کیا ہے لہذا ابن عمر کی یہ مروی متروک ہوگی۔ اسی طرح عائشہؓ نے روایت کی ہے ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال اَیُّمَا امْرَأَۃٍ نَکَحَتْ بِغَیْرِ اِذْنِ وَلِیِّہَا فَنِکَاحُہَا بَاطِلٌ۔ پھر عائشہؓ نے اپنے بھائی عبدالرحمٰن بن ابی بکر کی بیٹی کا نکاح ایسے وقت کیا جب عبدالرحمٰن موجود نہیں تھے حالانکہ وہ اپنی بیٹی کے ولی ہیں گویا عائشہ نے اپنی حدیث کے خلاف بغیر اذنِ ولی کے نکاح کیا، لہذا عائشہؓ کی یہ حدیث بھی متروک ہوگی۔ اسی طرح ابو ہریرہؓ سے مروی ہے ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال اِذَا شَرِبَ الْکَلْبُ فِیْ اِنَاءِ اَحَدِکُمْ فَلْیَغْسِلْہُ سَبْعًا اٰخِرُہَا بِالتُّرَابِ، جب کتا تمہارے برتن میں پی لے تو اس کو سات بار دھوئے آخری بار مٹی سے۔ پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد ابو ہریرہؓ تین بار دھونے کا فتویٰ دیتے تھے اور فتویٰ ایسا ہے جیسا کہ عمل کرنا گویا ابو ہریرہؓ اپنی مروی کے خلاف عمل کر رہے تھے لہذا ابو ہریرہ کی یہ مروی بھی متروک العمل ہوگی۔ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ خبرِ واحد کا ظاہر کے مخالف ہونا اس کی ایک صورت یہ ہے کہ خبرِ واحد میں ایسا حکم بیان کیا گیا ہو جس میں عام لوگ مبتلا ہوں اور اس سے عام لوگوں کی ضرورت معلق ہو مگر اس کے باوجود صحابہ اور تابعین کے دور میں وہ خبر مشہور نہ ہوئی ہو۔ پس شدتِ حاجت اور عمومِ بلویٰ کے باوجود خبر کا مشہور نہ ہونا اس بات کی علامت ہے کہ وہ خبر صحیح نہیں ہے اگر وہ حدیث صحیح ہوتی تو عمومِ بلویٰ اور شدتِ حاجت کی وجہ سے عہدِ صحابہ اور تابعین میں یہ حدیث ضرور مشہور ہوتی کیونکہ صحابہ اور تابعین کے بارے میں یہ وہم نہیں کیا جا سکتا ہے کہ انہوں نے سنتِ نبوی کی پیروی میں کوتاہی کی ہوگی۔

وَمِثَالُہٗ فِی الْحُکْمِیَّاتِ اِذَا اَخْبَرَ وَاحِدٌ اَنَّ امْرَأَتَہٗ حَرُمَتْ عَلَیْہِ بِالرَّضَاعِ الطَّارِئِ جَازَ اَنْ یَّعْتَمِدَ عَلٰی خَبَرِہٖ وَیَتَزَوَّجَ اُخْتَہَا وَلَوْ اَخْبَرَہٗ اَنَّ الْعَقْدَ کَانَ بَاطِلًا بِحُکْمِ الرَّضَاعِ لَا یُقْبَلُ خَبَرُہٗ وَکَذٰلِکَ اِذَا اَخْبَرَتِ الْمَرْأَۃُ بِمَوْتِ زَوْجِہَا اَوْ طَلَاقِہٖ

اِيَّاهَا وَهُوَ غَائِبٌ جَازَ اَنْ تَعْتَمِدَ عَلٰى خَبَرِهٖ وَتَتَزَوَّجَ بِغَيْرِهٖ وَلَوِ اشْتَبَهَتْ عَلَيْهِ الْقِبْلَةُ فَاَخْبَرَهٗ وَاحِدٌ عَنْهَا وَجَبَ الْعَمَلُ بِهٖ وَلَوْ وَجَدَ مَاءً لَا يَعْلَمُ حَالَهٗ فَاَخْبَرَهٗ وَاحِدٌ عَنِ النَّجَاسَةِ لَا يَتَوَضَّأُ بِهٖ بَلْ يَتَيَمَّمُ ـ

ترجمہ اور اس کی مثال احکام شرع میں یہ ہے کہ جب کسی کو خبر دیجائے کہ اس کی بیوی اس پر رضاعت طاریہ کی وجہ سے حرام ہوگئی ہے تو اس کی خبر پر اعتماد کرنا جائز ہے اور اپنی اس بیوی کی بہن سے نکاح کرنا جائز ہے اور اگر اس کو خبر دی کہ حکم رضاعت کی وجہ سے عقد نکاح باطل تھا، تو اس کی خبر مقبول نہ ہوگی۔ اور اسی طرح اگر عورت کو خبر دی گئی اس کے شوہر کے مرنے کی یا شوہر کے اس کو طلاق دینے کی اور شوہر غائب ہے تو جائز ہے کہ عورت اس کی خبر پر اعتماد کرے اور اس کے علاوہ سے نکاح کرے۔ اور اگر کسی پر قبلہ مشتبہ ہوگیا پھر اس کو کسی نے قبلہ کے بارے میں خبر دی تو اس پر عمل کرنا واجب ہے اور اگر کسی نے ایسا پانی پایا جس کا حال معلوم نہیں ہے پھر اس کو کسی نے نجاست کے بارے میں خبر دی تو وہ اس سے وضو نہ کرے بلکہ تیمم کرے۔

تشریح مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اگر خبر واحد ظاہر کے مخالف ہو تو وہ خبر مردود ہوتی ہے۔ احکام شرعیہ میں اس کی مثال یہ ہے کہ ایک آدمی نے ایک شیر خوار بچی سے نکاح کیا اس کے بعد اس بچی نے اپنے شوہر کی ماں کا دودھ پی لیا پس ایک ثقہ آدمی نے شوہر کو خبر دی کہ تمہاری بیوی نے تمہاری ماں کا دودھ پی لیا ہے تو شوہر کے لئے یہ بات جائز ہوگی کہ وہ اس مخبر کی خبر پر اعتماد کرے اور اپنی اس بیوی کی بہن سے نکاح کرے کیونکہ یہ خبر ظاہر کے مخالف نہیں ہے بلکہ ظاہر کے عین مطابق ہے اور جب یہ خبر ظاہر کے مخالف نہیں ہے تو اس خبر کو قبول کیا جائیگا رد نہیں کیا جائیگا۔

عبارت میں رضاعتِ طاریہ سے مراد وہی رضاعت ہے جو نکاح پر طاری ہوئی ہو یعنی نکاح کے بعد پائی گئی ہو۔ اور اگر کسی نے خبر دی کہ تمہارا نکاح باطل ہے اور باطل اس لئے ہے کہ نکاح سے پہلے تمہاری اس بیوی نے تمہاری ماں کا دودھ پیا ہے لہذا یہ تمہاری رضاعی بہن ہوئی اور رضاعی بہن کے ساتھ نکاح باطل ہوتا ہے لہذا یہ نکاح باطل ہے تو مخبر کی یہ خبر مقبول نہ ہوگی اور شوہر کے لئے اپنی اس بیوی کی بہن کیساتھ نکاح کرنا جائز نہ ہوگا کیونکہ یہ خبر ظاہر کے مخالف ہے اور ظاہر کے مخالف اس لئے ہے کہ نکاح جب ہوتا ہے تو اس کی شہرت بھی ہوتی ہے اور بہت سے لوگ بھی جمع ہوتے ہیں، اگر رضاعت ثابت ہوتی تو زوجین پر، گواہوں پر اور ان کے اقرباء پر مخفی نہ رہتی، نکاح کیوقت کوئی نہ کوئی اس کا ذکر ضرور کرتا پس جب نکاح کے وقت کسی نے ظاہر نہیں کیا تو اب ظاہر کرنا اور خبر دینا خلافِ ظاہر ہے اور خلافِ ظاہر خبر چونکہ مقبول نہیں ہوتی اس لئے یہ خبر بھی مقبول نہ ہوگی اور مرد کا نکاح بدستور باقی رہیگا۔

اسی طرح جب عورت کو کسی ایک آدمی نے یہ خبر دی کہ تمہارا شوہر مرگیا ہے یا اس نے تمہیں تین طلاقیں دیدی ہیں اور شوہر غائب ہے تو یہ خبر چونکہ ظاہر کے خلاف نہیں ہے اس لئے یہ خبر مقبول ہوگی یعنی عورت کے لئے اس خبر پر اعتماد کرنا جائز ہوگا اور عدت کے بعد دوسرے کسی مرد سے نکاح کرنا درست ہوگا۔ اور اگر کسی نمازی پر قبلہ مشتبہ

ہوگیا اور اس کو کسی نے خبر دی کہ قبلہ اس طرف ہے تو اس کے لئے اس خبر پر عمل کرنا واجب ہوگا کیونکہ یہ خبر ظاہر کے خلاف نہیں ہے۔ اسی طرح اگر کسی کو پانی ملا اور اس کو اس کا پاک یا ناپاک ہونا معلوم نہیں ہے، پھر ایک آدمی نے خبر دی کہ یہ پانی ناپاک ہے تو اس کی یہ خبر چونکہ ظاہر کے مخالف نہیں ہے اس لئے مقبول ہوگی اور اس شخص کے لئے اس پانی سے وضو کرنا جائز نہ ہوگا بلکہ تیمم کرکے نماز پڑھنا جائز ہوگا۔

فصل خَبَرُ الْوَاحِدِ حُجَّۃٌ فِیْ اَرْبَعَۃِ مَوَاضِعَ خَالِصُ حَقِّ اللّٰہِ تَعَالٰی مَالَیْسَ بِعُقُوْبَۃٍ وَخَالِصُ حَقِّ الْعَبْدِ مَافِیْہِ اِلْزَامٌ مَحْضٌ وَخَالِصُ حَقِّہٖ مَا لَیْسَ فِیْہِ اِلْزَامٌ وَخَالِصُ حَقِّہٖ مَافِیْہِ اِلْزَامٌ مِنْ وَجْہٍ اَمَّا الْاَوَّلُ فَیُقْبَلُ فِیْہِ خَبَرُ الْوَاحِدِ فَاِنَّ رَسُوْلَ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ قَبِلَ شَہَادَۃَ الْاَعْرَابِیِّ فِیْ ہِلَالِ رَمَضَانَ وَاَمَّا الثَّانِیْ فَیُشْتَرَطُ فِیْہِ الْعَدَدُ وَالْعَدَالَۃُ وَنَظِیْرُہُ الْمُنَازَعَاتُ وَاَمَّا الثَّالِثُ فَیُقْبَلُ فِیْہِ خَبَرُ الْوَاحِدِ عَدْلًا کَانَ اَوْ فَاسِقًا وَنَظِیْرُہُ الْمُعَامَلَاتُ وَاَمَّا الرَّابِعُ فَیُشْتَرَطُ فِیْہِ اِمَّا الْعَدَدُ اَوِ الْعَدَالَۃُ عِنْدَ اَبِیْ حَنِیْفَۃَ وَنَظِیْرُہُ الْعَزْلُ وَالْحِجْرُ۔

ترجمہ خبر واحد چار موقعوں میں حجت ہے خالص حق اللہ جو عقوبت نہ ہو، خالص حق العبد جس میں الزام محض ہو خالص حق العبد جس میں الزام نہ ہو، خالص حق العبد جس میں من وجہ الزام ہو۔ بہرحال اول سو اس میں خبر واحد مقبول ہوگی اس لئے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے رمضان کے چاند کے سلسلہ میں ایک اعرابی کی شہادت قبول کی ہے اور بہرحال ثانی تو اس میں عدد اور عدالت کی شرط ہوگی اور اس کی نظیر باہمی جھگڑے ہیں اور بہرحال ثالث تو اس میں خبر واحد مقبول ہوگی عادل ہو یا فاسق ہو اور اس کی نظیر معاملات ہیں اور بہرحال رابع تو اسمیں امام صاحبؒ کے نزدیک عدد یا عدالت کی شرط ہوگی اور اس کی نظیر وکیل کو معزول کرنا اور غلام کو روکنا ہے۔

تشریح مصنفؒ فرماتے ہیں کہ خبر واحد چار جگہوں میں حجت ہے، یہاں واحد سے حقیقی واحد مراد نہیں ہے بلکہ شرعی واحد مراد ہے اور شرعی واحد وہ ہے جو شہرت اور تواتر کی حد کو نہ پہنچا ہو، یعنی اگر کوئی خبر نہ مشہور ہو اور نہ متواتر ہو تو اس کو خبر واحد کہا جائیگا پس دو گواہوں کی گواہی اور چار گواہوں کی گواہی بھی خبر واحد میں داخل ہوگی۔ الحاصل خبر واحد چار مقامات پر حجت ہوتی ہے (۱) خالصۃً اللہ کا ایسا حق جو حدود و عقوبات کے قبیل سے نہ ہو چنانچہ اللہ کا حق اگر حدود کے قبیل سے ہے تو امام کرخیؒ، فخر الاسلامؒ اور رازیؒ کے نزدیک اس میں خبر واحد مقبول نہ ہوگی۔ کیونکہ حدود کا مدار اس پر ہے کہ وہ شبہات سے ساقط ہو جاتے ہیں اور خبر واحد میں چونکہ ایک گونہ شبہ ہوتا ہے اس لئے خبر واحد سے حدود کو ثابت کرنا جائز نہ ہوگا جیسا کہ قیاس سے ثابت کرنا جائز نہیں ہے اور رہا یہ سوال کہ بینہ جو دو یا چار کی گواہی کا نام ہے خبر واحد کے حکم میں ہے جیسا کہ اوپر گذرا اس سے حدود کا

اثبات کیسے درست ہوگا حالانکہ بینہ سے حدِ زنا وغیرہ کا اثبات ہوتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ بینہ کے ذریعہ حدود کا اثبات نص "فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِّنكُمْ الآیۃ" کی وجہ سے خلافِ قیاس ہے لہٰذا اس کو لے کر اعتراض کرنا درست نہیں ہے۔ الحاصل پہلا موقعہ جہاں خبرِ واحد حجت ہوتی ہے اللہ کا وہ خالص حق ہے جو حدود کے قبیل سے نہ ہو، (۲) بندے کا خالص حق جس میں محض الزام ہو، (۳) بندے کا ایسا حق جس میں الزام نہ ہو، (۴) بندے کا ایسا حق جس میں من وجہٍ الزام ہو۔ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ پہلا موقعہ یعنی خالصۃً اللہ کا حق جس میں حدود کے معنی نہ ہوں جیسے نماز، روزہ، وضو، عشر اور صدقۃ الفطر وغیرہ ان میں خبرِ واحد کے حجت ہونے کی دلیل یہ ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے رمضان کے چاند کے سلسلہ میں ایک اعرابی کی شہادت کو قبول فرمایا ہے اور اس اعرابی کی شہادت پر رویت کے ثبوت کا حکم دیا ہے۔ اگر اس موقعہ میں خبرِ واحد حجت نہ ہوتی تو آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم ایک اعرابی کی شہادت پر رویتِ ہلال کے ثابت ہونے کا حکم نہ دیتے۔ ایک اعرابی کی شہادت کی وجہ سے آپ کا ثبوتِ رویت پر حکم صادر فرمانا اس بات کی دلیل ہے کہ حقوق اللہ (جو حدود کے قبیل سے نہ ہوں) میں خبرِ واحد حجت ہے۔

دوسرا موقعہ یعنی خالص بندے کا حق جس میں دوسرے پر من کل وجہٍ الزام ہو اس میں خبرِ واحد کے حجت ہونے کے لئے دو شرطیں ہیں، ایک عدد یعنی کم از کم دو مرد ہوں یا ایک مرد اور دو عورتیں ہوں۔ دوم عدالت یعنی دونوں دیندار ہوں، عدد کا شرط ہونا تو باری تعالیٰ کے قول وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ سے ثابت ہے اور عدالت کا شرط ہونا وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنكُمْ سے ثابت ہے۔ الحاصل بندے کا حق جس میں دوسرے پر محض الزام ہو اس میں خبرِ واحد کے مقبول ہونے کے لئے عدد اور عدالت شرط ہے۔ اس کی نظیر منازعات یعنی مال کے مقدمات ہیں۔ مثلاً ایک آدمی نے دوسرے پر دعویٰ کیا کہ اس نے یہ غلام بیچا ہے یا دعویٰ کیا کہ اس نے یہ غلام خریدا ہے یا یہ دعویٰ کیا کہ میرے اس پر ایک ہزار روپیہ ہیں ان تمام صورتوں میں مدعی پر اپنا دعویٰ ثابت کرنے کے لئے دو عادل گواہ پیش کرنا ضروری ہوگا یعنی گواہوں کے لئے عدد بھی شرط ہوگا اور عدالت بھی شرط ہوگی۔

اور تیسرا موقعہ یعنی حقوق العباد جن میں الزام نہ ہو اس موقعہ میں خبرِ واحد مقبول ہوگی خبر دینے والا عادل ہو یا فاسق ہو بلکہ کافر ہو یا مسلمان ہو۔ سمجھدار بچہ ہو یا بالغ ہو اور اس کی نظیر وہ معاملات ہیں جن کو لوگ کرتے ہیں اور ان میں کسی پر الزام نہیں ہوتا۔ مثلاً ایک آدمی نے خبر دی کہ زید نے بکر کو وکیل بنایا ہے یا یہ خبر دی کہ مولیٰ نے اپنے فلاں غلام کو تجارت کی اجازت دی ہے تو اس خبر کی بنا پر وکیل اور غلام کے لئے کام کرنے کی اجازت ہوگی خبر دینے والا عادل ہو یا فاسق ہو بلکہ کافر ہو یا مسلمان ہو، عاقل بچہ ہو یا بالغ ہو۔ اور دلیل اس کی یہ ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم عادل اور فاسق دونوں کا ہدیہ قبول فرماتے تھے۔ یعنی اگر عادل نے خبر دی کہ یہ ہدیہ ہے صدقہ نہیں ہے تو اس کو قبول فرما لیا اور اگر فاسق نے یہ خبر دی تو اس کو قبول فرما لیا۔ حاصل یہ کہ آپ نے عادل اور فاسق دونوں کی خبر کو قبول کیا ہے۔ اور چوتھا موقعہ یعنی حقوق العباد جن میں من وجہٍ الزام ہو اور من وجہٍ الزام نہ ہو اس موقعہ میں حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک عدد اور عدالت میں سے ایک کا پایا جانا ضروری ہے۔ یعنی

دو مستور الحال آدمی خبر دیں یا ایک عادل آدمی خبر دے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ اگر اس موقعہ میں الزام محض ہوتا تو عدد اور عدالت دونوں شرط ہوتے اور اگر بالکل الزام نہ ہوتا تو دونوں شرط نہ ہوتے، پس جب کچھ الزام ہے اور کچھ نہیں تو ان دونوں میں سے ایک شرط ہوگا اس کی نظیر عزل اور حجر ہے یعنی اگر دو مستور الحال آدمی یا ایک دیندار آدمی وکیل کو خبر دے کہ مؤکل نے تجھ کو معزول کر دیا ہے یا عبد ماذون فی التجارت کو خبر دے کہ تیرے مولیٰ نے تجھ کو تجارت سے روک دیا ہے تو یہ خبر مقبول ہوگی اور اس کے نتیجہ میں وکیل کو معزول ہونا پڑیگا اور غلام کو تجارت سے دست بردار ہونا پڑیگا۔ ان دونوں میں من وجہ الزام تو اس لئے ہے کہ عزل اور حجر کے بعد مؤکل اور مولیٰ کے حق میں ان کا عمل باطل ہوجائیگا اگر کوئی عمل کرینگے تو اس کی ذمہ داری انہیں پر عائد ہوگی، اور الزام کا نہ ہونا اس لئے ہے کہ مؤکل نے وکیل بنا کر جس طرح اپنے حق میں تصرف کیا ہے اسی طرح اس کو معزول کر کے اپنے حق میں تصرف کیا ہے۔ اور مولیٰ نے غلام کو تجارت کی اجازت دیکر جس طرح اپنے حق میں تصرف کیا ہے اسی طرح تجارت سے روک کر اپنے حق میں تصرف کیا ہے اور اپنے حق میں تصرف کرنا کسی پر الزام نہیں ہوتا لہٰذا عزل اور حجر وکیل اور غلام پر الزام نہیں ہوگا۔

اَلْبَحْثُ الثَّالِثُ فِی الْاِجْمَاعِ

ترجمہ تیسری بحث اجماع سے متعلق ہے۔

تشریح سنت کے مباحث سے فراغت کے بعد مصنفؒ نے اجماع کے مباحث کو ذکر کیا ہے۔
لغت میں اجماع کے دو معنی ہیں (۱) عزم اور پختہ ارادہ کرنا (۲) اتفاق۔ جب کوئی شخص کسی کام کا ارادہ کر لیتا ہے تو اس وقت کہا جاتا ہے اجمع فلان علی کذا فلاں نے اس کام کا عزم کر لیا ہے۔ باری تعالیٰ کا قول فَاَجْمِعُوْا اَمْرَکُمْ (تم سب مل کر اپنے کام کا عزم کرو) اسی معنی میں مستعمل ہے، اسی معنی میں تو آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے لَاصِیَامَ لِمَنْ لَّمْ یُجْمِعِ الصِّیَامَ مِنَ اللَّیْلِ جس شخص نے رات میں روزے کا عزم اور ارادہ نہیں کیا اس کا روزہ درست نہیں ہوگا۔ دوسرے معنی کا اعتبار کرتے ہوئے کہا جاتا ہے اجمع القوم علی کذا قوم نے اس کام پر اتفاق کر لیا ہے۔
مذکورہ دونوں معنی کے درمیان فرق یہ ہے کہ اجماع بمعنی عزم ایک شخص کی طرف سے متصور ہوتا ہے لیکن اجماع بمعنی اتفاق کے لئے کم از کم دو شخص کا ہونا ضروری ہے۔ شریعت کی اصطلاح میں ایک مخصوص اتفاق کا نام اجماع ہے یعنی کسی ایک زمانہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی امت کے صالح مجتہدین کا کسی واقعہ اور امر پر اتفاق کر لینا اجماع کہلاتا ہے، تعریف میں اتفاق سے اشتراک مراد ہے اور یہ قول، فعل اور اعتقاد سب کو شامل ہے، یعنی اس امت کے مجتہدین کسی قول میں شریک ہوں یا فعل میں شریک ہوں یا اعتقاد میں شریک ہوں تمام صورتوں میں اجماع متحقق ہو جاتا ہے۔ اول کو اجماع قولی، دوم کو اجماع فعلی اور سوم کو اجماع اعتقادی کہا جاتا ہے مثلاً اگر کوئی شئی قول کے قبیل سے ہو اور ایک زمانے کے تمام مجتہدین اس پر اتفاق کر لیں اور یہ کہیں اَجْمَعْنَا عَلٰی هٰذَا تو یہ قولی اجماع ہوگا۔ اور اگر کوئی شئی فعل کے قبیل سے ہو اور تمام مجتہدین اس پر عمل شروع کر دیں تو یہ فعلی اجماع ہوگا جیسے مضاربت

مزارعت اور شرکت فعلی اجماع سے ثابت ہیں۔ اور اگر کوئی شئی اعتقاد کے قبیل سے ہو اور تمام مجتہدین اس پر اعتقاد کرلیں تو یہ اعتقادی اجماع ہوگا جیسے شیخین (ابو بکر، عمر) کی فضیلت پر تمام مجتہدین کا اعتقاد ہے۔ اور اگر کسی قول یا فعل یا اعتقاد پر بعض مجتہدین اتفاق کرلیں اور باقی سکوت کریں یہاں تک کہ غور و فکر کی مدت گذر جائے اور وہ اس کا رد نہ کریں تو یہ اجماع سکوتی کہلاتا ہے جس کے احناف تو قائل ہیں لیکن امام شافعیؒ قائل نہیں ہیں۔

اجماع کے حجت ہونے میں اختلاف ہے چنانچہ نظام معتزلی، خوارج اور اکثر روافض اجماع کی حجیت کا انکار کرتے ہیں اور اس کے وقوع کو محال قرار دیتے ہیں لیکن جمہور مسلمین اجماع کی حجیت کے قائل ہیں۔ منکرین کی دلیل یہ ہے کہ ایک زمانے کے تمام مجتہدین کے اقوال کو ضبط کرنا ناممکن ہے کیونکہ ان کی تعداد بھی کثیر ہوگی اور ان کے شہروں اور مکانوں میں بھی بُعد ہوگا۔ پس ان کی کثرتِ تعداد، تباعدِ دیار اور تباینِ امکنہ کے ہوتے ہوئے ان کے اقوال کو ضبط کرنا کیسے ممکن ہوسکتا ہے اور جب یہ ناممکن ہے تو کسی واقعہ میں پوری امت کے مجتہدین کے قول کی معرفت بھی متعذر اور ناممکن ہوگی اور جب تمام مجتہدین کے اقوال کی معرفت متعذر اور محال ہے تو کسی امر اور واقعہ پر تمام مجتہدین کا اجماع بھی ناممکن اور محال ہوگا۔ جمہور مسلمین کی دلیل یہ ہے کہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے وَمَنْ یُّشَاقِقِ الرَّسُوْلَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَیَّنَ لَہُ الْہُدٰی وَیَتَّبِعْ غَیْرَ سَبِیْلِ الْمُؤْمِنِیْنَ نُوَلِّہٖ مَا تَوَلّٰی وَنُصْلِہٖ جَہَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِیْرًا۔ اور جو کوئی مخالفت کرے رسول کی جبکہ کھل چکی اس پر سیدھی راہ اور چلے سب مسلمانوں کے رستے کے خلاف تو ہم حوالہ کریں گے اس کو وہی طرف جو اس نے اختیار کی ہے اور ڈالیں گے اس کو دوزخ میں اور وہ بہت بری جگہ پہنچا۔ اس آیت سے استدلال اس طور پر کیا گیا ہے کہ باری تعالیٰ نے رسول کی مخالفت اور غیر سبیلِ مؤمنین کے اتباع پر وعید بیان فرمائی ہے اور جن چیزوں پر وعید بیان کی جائے وہ حرام ہوتی ہے لہذا رسول کی مخالفت اور غیر سبیل مؤمنین کا اتباع دونوں باتیں حرام ہوں گی اور جب یہ دونوں باتیں حرام ہیں تو ان کی اضداد یعنی رسول کی موافقت اور سبیلِ مؤمنین کا اتباع واجب ہوگا۔ الحاصل اس آیت سے سبیلِ مؤمنین کے اتباع کا واجب ہونا ثابت ہوگیا اور مؤمنین کی سبیل اور اختیار کردہ راہ ہی کا نام اجماع ہے لہذا اجماع کے اتباع کا واجب ہونا ثابت ہوگیا اور جب اجماع کا اتباع واجب ہے تو اس کا حجت ہونا ثابت ہوگیا۔ الحاصل اس آیت سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ اجماعِ امت حجتِ شرعی ہے اور اس کا ماننا ضروری ہے۔ دوسری دلیل باری تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے وَاعْتَصِمُوْا بِحَبْلِ اللّٰہِ جَمِیْعًا وَّلَا تَفَرَّقُوْا اس آیت سے استدلال اس طور پر ہوگا کہ حق تعالیٰ نے تفرّق سے نہی فرمائی ہے اور تفرق نام ہے خلافِ اجماع کا پس خلافِ اجماع منہی عنہ ہوگا اور جب خلافِ اجماع منہی عنہ ہے تو اجماع مامور بہ اور واجب الاتباع ہوگا اور جب اجماع واجب الاتباع ہے تو اس کا ماننا لازم ہوگا اور وہ خود حجتِ شرعی ہوگا۔ اجماع کا حجتِ شرعی ہونا احادیث سے بھی ثابت ہے۔ (۱) لا تجتمع امتی علی الضلالۃ میری امت ضلالۃ پر اتفاق نہیں کرسکتی ہے، (۲) لم یکن اللہ لیجمع امتی علی الضلالۃ اللہ تعالیٰ میری امت کو ضلالت پر اکٹھا نہیں کریں گے، (۳) ما راٰہ المؤمنون حسنا فھو عند اللہ حسن جس چیز کو مسلمانوں نے اچھا سمجھا وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھا ہے، (۴) علیکم

بالسواد الاعظم سوادِ اعظم اور غالب اکثریت کا اتباع کرو، (۵) یَدُ اللّٰہِ عَلَی الْجَمَاعَۃِ جماعت اللہ کے زیر سایہ ہے، (۶) عَنْ مُعَاذِ ابْنِ جبل قال قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم اِنَّ الشَّیْطَانَ ذِئْبُ الْاِنْسَانِ کَذِئْبِ الْغَنَمِ یَاْخُذُ الشَّاۃَ وَالْقَاصِیَۃَ وَالنَّاحِیَۃَ وَاِیَّاکُمْ وَالشِّعَابَ وَعَلَیْکُمْ بِالْجَمَاعَۃِ۔ شیطان انسان کا بھیڑیا ہے بکریوں کے بھیڑیوں کی طرح ہے اکیلی ہونے والی، الگ ہونے والی اور ایک طرف ہونے والی کو کھاجاتا ہے تم لوگ قبیلوں اور برادریوں میں بٹنے سے بچو، تم پر جماعت کے ساتھ رہنا لازم ہے۔ (۷) مَنْ خَرَجَ مِنَ الْجَمَاعَۃِ قِدْرَ شِبْرٍ فَقَدْ خَلَعَ رِبْقَۃَ الْاِسْلَامِ عَنْ عُنُقِہٖ جو شخص ایک بالشت کے بقدر جماعت سے ہٹا اس نے اسلام کا پھندا اپنی گردن سے نکال دیا۔ یہ تمام احادیث اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ یہ امت اجتماعی طور پر خطار سے معصوم ہے، یعنی پوری امت خطار اور ضلالت پر اتفاق کرلے ایسا نہیں ہوسکتا ہے اور جب ایسا ہے تو اجماعِ امت کا ماننا لازم اور ان کا حجتِ شرعی ہونا ثابت ہوگا۔ دلیل عقلی سے بھی اجماع کا حجت ہونا ثابت ہے، اس طور پر ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم خاتم الانبیاء ہیں اور آپ کی شریعت دائمی ہے پس اگر ایسا حادثہ پیش آجائے جس میں کوئی نص قطعی نہ ہو تو اس کے حکم پر امت کو اجماع منعقد کرنا پڑیگا اگر اس کے اجماع کو موجب قطعیت اور مفید یقین قرار نہ دیا جائے تو ان سے حق نکل جائیگا اور افرادِ امت خطار میں گر پڑیں گے اور جب ایسا ہوگا تو آپ کی شریعت منقطع ہوجائے گی، اور پوری شریعت دائمی نہ ہوگی حالانکہ یہ اخبارِ شرع کے خلاف ہے۔ پس آپ کی شریعت کو دائمی بنانے کے لئے اجماع کے حجتِ قطعی ہونے کا ہونا لازم اور واجب ہوگا۔

منکرین کی دلیل ظاہر البطلان ہے کیونکہ اگر جد وجہد کی جائے تو ایک زمانے کے علماء کے اقوال کی معرفت ناممکن نہیں ہے بلکہ عین ممکن خاص طور سے اس زمانہ میں (ماخوذ از فیض سبحانی ج ۲) جمیل احمد غفرلہٗ ولوالدیہ

فَصْلٌ اِجْمَاعُ ھٰذِہِ الْاُمَّۃِ بَعْدَ مَا تُوُفِّیَ رَسُوْلُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ فِیْ فُرُوْعِ الدِّیْنِ حُجَّۃٌ مُوْجِبَۃٌ لِلْعَمَلِ بِھَا شَرْعًا کَرَامَۃً لِھٰذِہِ الْاُمَّۃِ۔ ثُمَّ الْاِجْمَاعُ عَلٰی اَرْبَعَۃِ اَقْسَامٍ اِجْمَاعُ الصَّحَابَۃِ رَضِیَ اللّٰہُ عَنْھُمْ عَلٰی حُکْمِ الْحَادِثَۃِ نَصًّا ثُمَّ اِجْمَاعُھُمْ بِنَصِّ الْبَعْضِ وَسُکُوْتِ الْبَاقِیْنَ عَنِ الرَّدِّ ثُمَّ اِجْمَاعُ مَنْ بَعْدَ ھُمْ فِیْمَا لَمْ یُوْجَدْ فِیْہِ قَوْلُ السَّلَفِ ثُمَّ الْاِجْمَاعُ عَلٰی اَحَدِ اَقْوَالِ السَّلَفِ اَمَّا الْاَوَّلُ فَھُوَ بِمَنْزِلَۃِ اٰیَۃٍ مِنْ کِتَابِ اللّٰہِ تَعَالٰی ثُمَّ الْاِجْمَاعُ بِنَصِّ الْبَعْضِ وَسُکُوْتِ الْبَاقِیْنَ فَھُوَ بِمَنْزِلَۃِ الْمُتَوَاتِرِ ثُمَّ اِجْمَاعُ مَنْ بَعْدَ ھُمْ بِمَنْزِلَۃِ الْمَشْھُوْرِ مِنَ الْاَخْبَارِ ثُمَّ اِجْمَاعُ الْمُتَاَخِّرِیْنَ عَلٰی اَحَدِ اَقْوَالِ السَّلَفِ بِمَنْزِلَۃِ الصَّحِیْحِ مِنَ الْاٰحَادِ وَالْمُعْتَبَرُ فِیْ ھٰذَا الْبَابِ اِجْمَاعُ اَھْلِ الرَّاْیِ وَالْاِجْتِھَادِ فَلَا یُعْتَبَرُ بِقَوْلِ الْعَوَامِّ وَالْمُتَکَلِّمِ وَالْمُحَدِّثِ الَّذِیْ لَا بَصِیْرَۃَ لَہٗ فِیْ اُصُوْلِ الْفِقْہِ۔

ترجمہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد فروع دین میں اس امت کا اجماع حجت ہے اس امت کی کرامت کے پیش نظر اس پر عمل کرنا واجب ہے، پھر اجماع کی چار قسمیں ہیں بصراحت کسی واقعہ کے حکم پر حضراتِ صحابہؓ کا اجماع پھر صحابہ کا اجماع بعض کی تصریح اور رد کرنے سے باقی کے سکوت کے ساتھ پھر صحابہ کے بعد حضرات کا اجماع اس مسئلہ میں جس میں صحابہ کا کوئی قول موجود نہ ہو پھر صحابہ کے اقوال میں سے ایک قول پر اجماع بہر حال اجماع کی پہلی قسم تو وہ کتاب اللہ کی آیت کے مرتبہ میں ہے پھر بعض کی تصریح اور باقی کے سکوت کے ساتھ اجماع تو وہ خبر متواتر کے مرتبہ میں ہے پھر صحابہ کے بعد والوں کا اجماع خبرِ مشہور کے مرتبہ میں ہے پھر صحابہ کے اقوال میں سے ایک قول پر متأخرین کا اجماع تو وہ صحیح خبر واحد کے مرتبہ میں ہے اور اس بات میں اہلِ رائے اور اہلِ اجتہاد کا اجماع معتبر ہے پس عوام اور متکلم اور اس محدث کا قول معتبر نہ ہوگا جس کو اصول فقہ میں بصیرت نہ ہو۔

تشریح مصنفؒ فرماتے ہیں کہ صرف اس امت کا اجماع حجت ہے دوسری کسی امت کا اجماع حجت نہیں ہے اور وجہ یہ ہے کہ یہ امت دوسری امتوں کے مقابلہ میں اللہ کے نزدیک مکرم اور معزز ہے پس اس امت کی تکریم اور تعظیم کو ظاہر کرنے کے لئے اس امت کے اجماع کو حجت قرار دیا گیا ہے۔ مصنفؒ کہتے ہیں کہ اس امت کا اجماع رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد حجت ہے آپ کی حیات میں حجت نہیں ہے کیونکہ آپ کی حیات میں ہر مسئلہ میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف رجوع کرنا ضروری ہے۔ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اس امت کا اجماع صرف فروعِ دین میں حجت ہوگا اصولِ دین میں حجت نہیں ہوگا کیونکہ اصولِ دین مثلاً توحید، صفات، نبوت وغیرہ دلائلِ قطعیہ عقلیہ اور نقلیہ سے ثابت ہیں اور جب اصولِ دین دلائلِ عقلیہ اور نقلیہ سے ثابت ہیں تو ان کا علم بغیر اجماع کے حاصل ہو جائیگا اور جب انکا علم بغیر اجماع کے حاصل ہو گیا تو ان میں اجماع کا حجت ہونا ظاہر نہ ہوگا۔ الحاصل اصولِ دین میں اجماع حجت نہیں ہے بلکہ فروعِ دین میں حجت ہے۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اجماع ایسی حجتِ شرعی ہے جس کے موجب پر عمل کرنا واجب ہے۔ یہاں یہ اعتراض ہوگا کہ مصنف نے یہ تو کہا ہے کہ اجماع سے ثابت ہونے والے ہر حکم پر عمل کرنا واجب ہے لیکن یہ نہیں کہا کہ اس پر یقین اور اعتقاد رکھنا بھی ضروری ہے حالانکہ اجماع کی بعض قسمیں ایسی ہیں جن پر یقین اور اعتقاد کرنا بھی ضروری ہے اس کا جواب یہ ہے کہ مصنفؒ نے حجۃ موجبۃ للعمل اس لئے کہا ہے تاکہ یہ اجماع کی تمام انواع کو شامل ہو جائے کیونکہ اجماع کی تمام انواع پر عمل کرنا تو واجب ہے لیکن تمام انواع پر یقین اور اعتقاد کرنا ضروری نہیں ہے بلکہ بعض پر اعتقاد کرنا ضروری ہے جیساکہ تفصیل آگے آرہی ہے۔ فاضل مصنفؒ کہتے ہیں اجماع کی چار قسمیں ہیں: (۱) کسی پیش آمدہ مسئلہ کے حکم پر تمام صحابہ کرام کا بصراحت اتفاق کرنا مثلاً صحابہ کا اجمعنا علی کذا کہنا۔ یا تمام صحابہ کا کسی کام کو کرنا، جیسے تمام صحابہ کا صدیق اکبرؓ کے ہاتھ پر بیعت کرنا۔ (۲) کسی مسئلہ کے حکم پر بعض حضراتِ صحابہ کا تصریح کرنا اور باقی کا اس کو رد کرنے سے سکوت اختیار کرنا، اسی کا نام اجماع سکوتی ہے جیسے ایکبار تین طلاقیں واقع کرنے سے تین کا واقع ہو جانا حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا قول ہے، دوسرے حضراتِ صحابہ نے اس پر نکیر

نہیں کی پس ان کے نکیر نہ کرنے سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ یہ حضرات بھی حضرت عمرؓ کے قول سے متفق ہیں، (۳) اس مسئلہ میں جس میں صحابہ سے کوئی قول منقول نہ ہو صحابہؓ کے بعد کے مجتہدین کا اجماع، (۴) صحابہ کے اقوال میں سے ایک قول پر متاخرین کا اجماع۔ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اجماع کی چاروں قسمیں قوت میں برابر نہیں ہیں بلکہ ان میں فرق مراتب ہے چنانچہ قسم اول کتاب اللہ کے مرتبہ میں ہے اور سب سے قوی ہے یہاں تک کہ اس کا منکر کافر ہے۔ اور دوسری قسم خبر متواتر کے مرتبہ میں ہے اس پر عمل کرنا تو واجب ہے لیکن اس کا منکر کافر نہیں ہے۔ پس دوسری قسم کا مرتبہ پہلی قسم کی بہ نسبت ادنیٰ ہوگا اور تیسری قسم خبر مشہور کے مرتبہ میں ہے، پس جس طرح خبر مشہور، خبر متواتر سے کم تر ہے اسی طرح اجماع کی تیسری قسم بھی دوسری قسم سے کمتر ہے۔ اور چوتھی قسم صحیح خبر واحد کے مرتبہ میں ہے، پس جس طرح خبر واحد، خبر مشہور سے کمتر ہے اسی طرح چوتھی قسم، تیسری قسم سے کمتر ہے۔ یہ خیال رہے کہ پہلی اور دوسری قسم ادلۂ قطعیہ میں سے ہیں اور تیسری اور چوتھی قسم ادلۂ ظنیہ میں سے ہیں، عمل کرنا تو سب پر واجب ہے لیکن پہلی دو قسمیں مفید یقین ہیں اور بعد والی دو قسمیں مفید ظن ہیں۔ مصنفؒ کہتے ہیں کہ فقہ میں اہل اجتہاد کا اجماع معتبر ہے نہ عوام کا اجماع معتبر ہے نہ متکلمین کا اور نہ ان محدثین کا جن کو اصول فقہ میں بصیرت حاصل نہ ہو۔ عوام سے مراد وہ علماء ہیں جو معانی فقہیہ میں غور و فکر کی صلاحیت نہ رکھتے ہوں۔ اور متکلمین سے مراد وہ علماء ہیں جن کا کام عقائد سے متعلق گفتگو کرنا ہے۔ اور محدثین سے مراد وہ علماء ہیں جن کا کام متن حدیث، سند حدیث اور رجال سے گفتگو کرنا ہے۔ اور اہل اجتہاد سے مراد وہ علماء ہیں جن کا کام آیات و احادیث سے مسائل اور اصول کا مستنبط کرنا ہے۔ الحاصل اجماع کے لئے مجتہدین کا اتفاق شرط ہے۔ عوام، متکلمین اور محدثین جو اصول فقہ میں بصیرت نہ رکھتے ہوں ان کا اجماع اور اتفاق معتبر نہیں ہوگا۔

ثُمَّ بَعْدَ ذٰلِكَ الْاِجْمَاعُ عَلٰى نَوْعَيْنِ مُرَكَّبٌ وَغَيْرُ مُرَكَّبٍ فَالْمُرَكَّبُ مَا اجْتَمَعَ عَلَيْهِ الْآرَاءُ عَلٰى حُكْمِ الْحَادِثَةِ مَعَ وُجُوْدِ الْاِخْتِلَافِ فِي الْعِلَّةِ وَمِثَالُهُ الْاِجْمَاعُ عَلٰى وُجُوْدِ الْاِنْتِقَاضِ عِنْدَ الْقَيْءِ وَمَسِّ الْمَرْأَةِ اَمَّا عِنْدَنَا فَبِنَاءً عَلَى الْقَيْءِ وَاَمَّا عِنْدَهٗ فَبِنَاءً عَلَى الْمَسِّ ثُمَّ هٰذَا النَّوْعُ مِنَ الْاِجْمَاعِ لَا يَبْقٰى حُجَّةً بَعْدَ ظُهُوْرِ الْفَسَادِ فِيْ اَحَدِ الْمَاخَذَيْنِ حَتّٰى لَوْ ثَبَتَ اَنَّ الْقَيْءَ غَيْرُ نَاقِضٍ فَاَبُوْ حَنِيْفَةَؒ لَا يَقُوْلُ بِالْاِنْتِقَاضِ فِيْهِ وَلَوْ ثَبَتَ اَنَّ الْمَسَّ غَيْرُ نَاقِضٍ فَالشَّافِعِيُّؒ لَا يَقُوْلُ بِالْاِنْتِقَاضِ فِيْهِ لِفَسَادِ الْعِلَّةِ الَّتِيْ بُنِيَ عَلَيْهَا الْحُكْمُ وَالْفَسَادُ مُتَوَهَّمٌ فِي الطَّرَفَيْنِ لِجَوَازِ اَنْ يَكُوْنَ اَبُوْ حَنِيْفَةَؒ مُصِيْبًا فِيْ مَسْاَلَةِ الْمَسِّ مُخْطِئًا فِيْ مَسْاَلَةِ الْقَيْءِ وَالشَّافِعِيُّؒ مُصِيْبًا فِيْ مَسْاَلَةِ الْقَيْءِ مُخْطِئًا فِيْ مَسْاَلَةِ الْمَسِّ فَلَا يُؤَدِّيْ هٰذَا اِلٰى بِنَاءِ وُجُوْدِ الْاِجْمَاعِ عَلَى الْبَاطِلِ بِخِلَافِ مَا تَقَدَّمَ مِنَ الْاِجْمَاعِ فَالْحَاصِلُ اَنَّهٗ جَازَ اِرْتِفَاعُ هٰذَا الْاِجْمَاعِ لِظُهُوْرِ الْفَسَادِ

فیما بُنِیَ ھُوَ عَلَیْہِ وَلِھٰذَا اِذَا قَضَی الْقَاضِیُ فِیْ حَادِثَۃٍ ثُمَّ ظَھَرَ رِقُّ الشُّھُوْدِ اَوْکِذْبُھُمْ بِالرُّجُوْعِ بَطَلَ قَضَاؤُہٗ وَاِنْ لَمْ یَظْھَرْ ذٰلِکَ فِیْ حَقِّ الْمُدَّعِیْ وَبِاِعْتِبَارِ ھٰذَا الْمَعْنٰی سَقَطَتِ الْمُؤَلَّفَۃُ قُلُوْبُھُمْ عَنِ الْاَصْنَافِ الثَّمَانِیَۃِ لِاِنْقِطَاعِ الْعِلَّۃِ وَسَقَطَ سَھْمُ ذَوِی الْقُرْبٰی لِاِنْقِطَاعِ عِلَّتِہٖ۔

ترجمہ پھر اس کے بعد اجماع کی دو قسمیں ہیں مرکب اور غیر مرکب ، پس اجماع مرکب وہ اجماع ہے جس میں کسی حادثہ کے حکم پر رائیں جمع ہوگئی ہوں (مگر) علت کے وجود میں اختلاف ہو اس کی مثال مس مرأۃ اور قے کیوقت وضو ٹوٹنے کے وجود پر (امام صاحبؒ اور امام شافعیؒ کا) اجماع ہے ۔ بہرحال ہمارے نزدیک تو قے پر بناء کرتے ہوئے اور بہرحال امام شافعیؒ کے نزدیک مس مرأۃ پر بناء کرتے ہوئے ، پھر اجماع کی یہ نوع دونوں ماخذوں میں سے کسی ایک ماخذ میں فساد ظاہر ہونے کے بعد حجت باقی نہیں رہے گی ، حتی کہ اگر یہ ثابت ہوگیا کہ قے غیر ناقض وضو ہے تو امام صاحبؒ اس صورت میں وضو ٹوٹنے کے قائل نہیں ہوں گے ۔ اور اگر ثابت ہوگیا کہ مس مرأۃ غیر ناقض ہے تو امام شافعیؒ اس صورت میں وضو ٹوٹنے کے قائل نہیں ہوں گے کیونکہ وہ علت جس پر حکم کی بنیاد ہے فاسد ہوگئی اور فساد دونوں جانب میں متوہم ہے کیونکہ ممکن ہے کہ امام صاحبؒ مس مرأۃ کے مسئلہ میں صحیح رائے پر ہوں اور مسئلہ قے میں غلط رائے پر ہوں ۔ اور امام شافعیؒ مسئلہ قے میں صحیح رائے پر ہوں اور مسئلہ مس میں غلط رائے پر ہوں پس یہ باطل پر اجماع کے وجود کی بناء کا سبب نہیں ہوگا برخلاف اجماع کی پہلی قسم کے ۔ پس حاصل یہ ہے کہ اس علت میں فساد کے ظاہر ہونے کی وجہ سے جس پر حکم کی بنیاد ہے اس اجماع کا مرتفع ہونا جائز ہے اسی وجہ سے اگر قاضی نے کسی حادثہ میں فیصلہ دیا پھر گواہوں کا رقیق ہونا یا رجوع کرنے کی وجہ سے ان کا کاذب ہونا ظاہر ہوگیا تو اس کا فیصلہ باطل ہو جائیگا ، اگرچہ یہ مدعی کے حق میں ظاہر نہیں ہوگا ، اور اسی معنی کا اعتبار کرتے ہوئے انواع ثمانیہ سے مؤلفۃ قلوب کی نوع ساقط ہوگئی ہے کیونکہ علت منقطع ہوگئی ہے اور ذوالقربیٰ کا حصہ ساقط ہوگیا ہے اس لئے کہ اس کی علت ساقط ہوگئی ہے ۔

تشریح اجماع کی اولاً دو قسمیں ہیں ایک اجماع سندی ، دوم اجماع مذہبی ۔ اجماع سندی کہتے ہیں اس امت کے علماء کا کسی حکم پر متفق ہو جانا ۔ پھر اس کی چار قسمیں ہیں جن کی تفصیل سابق میں گذر چکی ہے ۔ اور اجماع مذہبی کہتے ہیں بعض مجتہدین کا کسی حکم پر متفق ہو جانا ۔ اس عبارت میں اجماع مذہبی کی تقسیم بیان کرنا مقصود ہے ، چنانچہ فرمایا ہے کہ اجماع مذہبی کی دو قسمیں ہیں ایک اجماع مرکب ، دوم اجماع غیر مرکب ۔ مصنفؒ نے اجماع مرکب کی تعریف تو کی ہے کیونکہ اس کی تعریف غیر مشہور ہے لیکن اجماع غیر مرکب کی تعریف نہیں کی ہے کیونکہ اس کی تعریف مشہور ہے ۔ اور اجماع غیر مرکب یہ ہے کہ مجتہدین کی رائیں کسی حکم پر متفق ہو جائیں اور اس حکم کی علت میں کوئی اختلاف نہ ہو یعنی حکم اور علت دونوں میں متفق ہوں جیسے امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ دونوں کا اس بات پر اجماع ہے کہ ماخرج من السبیلین سے وضو ٹوٹ جائیگا ، پس وضو کا ٹوٹ جانا ایک حکم ہے جس پر دونوں حضرات متفق ہیں اور دونوں کے نزدیک اس کی علت خروج نجاست ہے ۔ مصنفؒ کہتے ہیں کہ اجماع مرکب یہ ہے کہ کسی حکم پر مجتہدین کی رائیں جمع ہو جائیں لیکن اس حکم کی

علت میں اختلاف ہو. مثلاً امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ دونوں اس بات پر تو متفق ہیں کہ اگر کسی باوضو آدمی نے قے کی اور عورت کو چھو دیا تو اس کا وضو ٹوٹ جائیگا لیکن نقضِ وضو کی علت میں اختلاف ہے، چنانچہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ یہاں نقضِ وضو کی علت مسِ مرأۃ ہے اور امام اعظمؒ فرماتے ہیں کہ نقضِ وضو کی علت قے ہے. مصنفؒ فرماتے ہیں کہ ان دو علتوں میں سے کسی ایک علت میں اگر فساد ظاہر ہوگیا تو اجماع کی یہ قسم حجتِ شرعی نہیں رہے گی چنانچہ دلیل شرعی سے اگر یہ ثابت ہوجائے کہ قے ناقضِ وضو نہیں ہے تو مذکورہ مسئلہ میں امام صاحبؒ نقضِ وضو کا حکم نہیں دیں گے کیوں کہ جس علت کی بنیاد پر امام صاحبؒ نے نقضِ وضو کا حکم دیا تھا وہ علت فوت ہوگئی ہے. اور اگر دلیل شرعی سے یہ بات ثابت ہوجائے کہ مسِ مرأۃ ناقضِ وضو نہیں ہے تو مذکورہ صورت میں حضرت امام شافعیؒ نقضِ وضو کا حکم نہیں دیں گے کیونکہ جس علت پر نقضِ وضو کا مدار تھا وہ علت ہی فاسد ہوگئی ہے، پس جب فسادِ علت کی وجہ سے دونوں حضرات میں سے کوئی ایک نقضِ وضو کا قائل نہیں رہا تو اجماع ہی باقی نہیں رہا اور جب اجماع ہی باقی نہیں رہا تو حجتِ شرعی کہاں سے ہوگا۔

والفساد متوھم فی الطرفین الخ سے ایک اعتراض کا جواب ہے، اعتراض یہ ہے کہ اجماعِ مرکب فساد کو متضمن ہے اس لئے کہ اختلاف کی صورت میں حق ایک طرف ہوتا ہے اور دوسری طرف باطل ہوتا ہے. اور جب ایسا ہے تو اجماعِ مرکب باطل پر اجماع ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ فساد کسی ایک جانب میں متعین نہیں ہے بلکہ دونوں جانب میں اس کا احتمال ہے. کیونکہ یہ بھی ممکن ہے کہ امام ابوحنیفہؒ مسِ مرأۃ سے عدمِ نقضِ وضو کا حکم دینے میں تو صائب ہوں لیکن قے کی وجہ سے وضو ٹوٹنے کا حکم دینے میں خاطی ہوں، پس اس صورت میں امام صاحب کی بیان کردہ علت میں فساد ہوگا. اور یہ بھی ممکن ہے کہ امام شافعیؒ قے سے عدمِ نقضِ وضو کا حکم دینے میں تو صائب ہوں لیکن مسِ مرأۃ سے نقضِ وضو کا حکم دینے میں خاطی ہوں، پس اس صورت میں امام شافعیؒ کی بیان کردہ علت میں فساد ہوگا۔

الحاصل جب دونوں اماموں میں سے ایک کا صائب ہونا اور آخر کا خاطی ہونا ممکن ہے تو فساد کسی ایک جانب میں متعین نہیں ہوا بلکہ دونوں جانب میں متوہم ہے اور فسادِ علت کا وہم اجماع علی الباطل کا سبب نہیں ہوتا ہے یعنی فسادِ علت کے وہم سے صحتِ اجماع میں کوئی خرابی لازم نہیں آتی ہے اور جب ایسا ہے تو اجماعِ مرکب باطل پر اجماع نہیں ہوگا۔

مصنفؒ کی عبارت "بخلاف ماتقدم من الاجماع" کا تعلق مصنف کی عبارت "ثم ھٰذا النوع من الاجماع لایبقی حجۃ الخ" سے ہے۔ اور مطلب یہ ہے کہ اجماع کی یہ قسم یعنی اجماعِ مرکب ظہورِ فساد کے بعد حجت نہیں رہیگا۔ اس کے برخلاف اجماع کی وہ قسم جس کا ذکر پہلے ہوچکا ہے یعنی اجماعِ غیر مرکب اس میں فسادِ علت کا وہم نہیں ہے لہٰذا اس کے بارے میں یہ کبھی نہیں کہا جائیگا کہ وہ ظہورِ فساد کے بعد حجت نہیں رہے گا کیونکہ جب اس میں فسادِ علت کا وہم نہیں ہے تو فساد کا ظہور کہاں سے ہوگا؟ اور جب فساد کا ظہور نہیں ہوگا تو حجت نہ رہنے کا کیا سوال پیدا ہوتا ہے۔ حاصل یہ ہے کہ اجماعِ مرکب، علت میں فساد ظاہر ہونے کی وجہ سے مرتفع ہوسکتا ہے. اور اجماعِ غیر مرکب میں چونکہ فسادِ علت کا احتمال نہیں ہے اس لئے وہ مرتفع بھی نہیں ہوسکتا ہے۔

صاحبِ اصول الشاشی فرماتے ہیں کہ مبنیٰ علیہ (علت) کے مرتفع ہوجانے سے چونکہ مبنیٰ (حکم) مرتفع ہوجاتا ہے

اس لئے ہم کہتے ہیں کہ اگر قاضی نے بیّنہ اور شہادت کی بنیاد پر مدعی کے حق میں کسی مقدمہ میں فیصلہ دیدیا اور پھر معلوم ہوا کہ گواہ غلام تھے یا ان کے شہادت سے رجوع کرنے کی وجہ سے معلوم ہو گیا کہ وہ شہادت میں جھوٹے تھے تو ان دونوں صورتوں میں قاضی کا دیا ہوا فیصلہ باطل ہو جائیگا کیونکہ شہادت جس پر قاضی کے فیصلہ کی بنیاد تھی وہ ہی باطل ہو گئی اور مبنیٰ علیہ کے باطل ہونے سے چونکہ مبنیٰ باطل ہو جاتا ہے اس لئے شہادت کے باطل ہونے سے قاضی کا فیصلہ بھی باطل ہو جائیگا۔ وان لم یظہر الخ سے مصنفؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے، اعتراض یہ ہے کہ اگر شہادت کے باطل ہونے سے قاضی کا فیصلہ باطل ہو جاتا ہے تو قضاء بالمال کی صورت میں مدعی پر مدعیٰ علیہ کی طرف اُس مال کا واپس کرنا واجب ہونا چاہئے تھا جس مال کا قاضی نے مدعی کے حق میں فیصلہ دیا ہے حالانکہ مدعی پر اس مال کا واپس کرنا واجب نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ قاضی کا فیصلہ مدعیٰ علیہ اور گواہوں کے حق میں باطل ہوا ہے مدعی کے حق میں باطل نہیں ہوا ہے، اس لئے کہ قاضی نے جب مدعیٰ علیہ کے خلاف مدعی کے حق میں فیصلہ دیا تھا تو اس وقت چونکہ حجتِ شرعیہ صحیحہ (شہادت) موجود تھی اس لئے قاضی کا وہ فیصلہ نافذ ہو گا۔ اب شہادت کے باطل ہونے سے اگر قاضی کے فیصلہ کو علی الاطلاق باطل کر دیا جائے تو حجتِ شرعیہ کا باطل کرنا لازم آئے گا حالانکہ شرعی حجتیں فساد اور ابطال کا احتمال نہیں رکھتی ہیں، اور رہا مدعیٰ علیہ اور گواہوں کے حق میں فیصلہ کا باطل ہونا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ مدعیٰ علیہ سے ضرر کو دور کرنا مقصود ہے۔ اور گواہوں نے گواہی دے کر چونکہ مدعی علیہ کے مال کو تلف کیا ہے اس لئے ان کو تنبیہ کرنا اور زجر کرنا مقصود ہے۔ چنانچہ گواہوں پر ضمان واجب کیا جائیگا اور وہ ضمان مدعیٰ علیہ کو دلوایا جائے گا اور اسی معنی کے اعتبار سے یعنی علت کے ساقط ہونے سے چونکہ حکم ساقط ہو جاتا ہے اس لئے ہم کہتے ہیں کہ زکوٰۃ کے مصارفِ ثمانیہ میں سے علت کے ساقط ہونے سے مؤلفۃ قلوب کی قسم ساقط ہو گئی ہے کیونکہ مؤلفۃ قلوب جو کفارِ عرب کے سردار ہیں ان کے بارے میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کو معلوم تھا کہ اگر یہ لوگ اسلام کی طرف مائل ہو گئے اور اسلام ان کے دلوں میں اتر گیا تو ان کی وجہ سے بہت سی قومیں اسلام قبول کر لیں گی اور اس سے اہل اسلام کو تقویت حاصل ہو گی۔ اسی مقصد کے پیش نظر آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان لوگوں کو زکوٰۃ دینا شروع کر دیا لیکن جب اللہ تعالیٰ نے اسلام اور مسلمانوں کو عزت عطا فرمادی اور ان لوگوں سے بے نیاز کر دیا تو علت کے ساقط ہونے کی وجہ سے زکوٰۃ دینے کا حکم بھی ساقط ہو گیا کیونکہ جب کوئی حکم کسی مخصوص علت کی وجہ سے ثابت ہوتا ہے تو اس علت کے ساقط ہونے سے حکم ساقط ہو جاتا ہے۔

مصنفؒ کہتے ہیں کہ علت کے ساقط ہونے کی وجہ سے ذوالقربیٰ کا حصہ ساقط ہو جائیگا۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ عہد رسالت میں مالِ غنیمت کے پانچویں حصہ کے پانچ مصرف تھے نبی کی ذات، نبی کے قرابت دار خواہ مالدار ہوں خواہ فقیر، یتیم، مسکین، ابن سبیل (مسافر)

آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے قرابت داروں کو یہ حصہ اس لئے دیا جاتا تھا کہ وہ خدا کے کام میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی مدد اور نصرت کرتے تھے۔ احناف کے نزدیک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد خمس کے

پانچ مصارف میں سے صرف تین باقی رہ گئے یعنی ذاتِ نبی اور آپ کے قرابتداروں کا حصہ ساقط ہو گیا ۔ قرابتداروں کا حصہ اس لئے ساقط ہو گیا کہ جب اللہ نے اسلام کو عزت اور غلبہ عطا فرمادیا اور ان کی نصرت سے بے نیاز کر دیا تو اس کی علت ساقط ہو گئی اور علت کے ساقط ہونے سے چونکہ حکم ساقط ہو جاتا ہے اس لئے انکا حصہ ساقط ہو گیا اس کی تائید حدیث "منہم ذو القربٰی فی حال حیاتی ولیس لہم بعد مماتی" سے بھی ہوتی ہے ۔ لیکن آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قرابتدار جو مسکین یا یتیم یا ابن سبیل ہیں ان کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد بھی حصہ دیا جائیگا مگر یہ قرابتدار ہونے کی وجہ نہیں دیا جائیگا بلکہ مسکین یا یتیم یا ابن سبیل ہونے کی وجہ سے دیا جائیگا ۔

وَعَلٰی هٰذَا اِذَا غَسَلَ الثَّوْبَ النَّجِسَ بِالْخَلِّ فَزَالَتِ النَّجَاسَةُ يُحْكَمُ طَهَارَةَ الْمَحَلِّ لِانْقِطَاعِ عِلَّتِهَا وَبِهٰذَا ثَبَتَ الْفَرْقُ بَيْنَ الْحَدَثِ وَالْخَبَثِ فَاِنَّ الْخَلَّ يُزِيْلُ النَّجَاسَةَ عَنِ الْمَحَلِّ فَاَمَّا الْخَلُّ لَا يُفِيْدُ طَهَارَةَ الْمَحَلِّ وَاِنَّمَا يُفِيْدُهَا الْمُطَهِّرُ وَهُوَ الْمَاءُ

ترجمہ اور اسی بناء پر جب ناپاک کپڑا سرکہ سے دھویا اور نجاست زائل ہو گئی تو محل (کپڑے) کے پاک ہونے کا حکم دیا جائے گا اس لئے کہ نجاست کی علت ساقط ہو گئی ہے اور اسی سے حدث (نجاستِ حکمی) اور خبث (نجاستِ حقیقی) کے درمیان فرق ثابت ہو گیا اس لئے کہ سرکہ محل سے نجاست کو زائل کر دیتا ہے لیکن سرکہ محل کی طہارت کا فائدہ نہیں دیتا ہے طہارتِ محل کا فائدہ مطہر یعنی پانی دیتا ہے ۔

تشریح مصنفؒ فرماتے ہیں کہ علت کے مرتفع ہونے سے چونکہ حکم مرتفع ہو جاتا ہے اس لئے ہم کہتے ہیں کہ اگر ناپاک کپڑے کو سرکہ یا پانی کے علاوہ کسی دوسری بہنے والی پاک چیز سے دھویا اور اس دھونے کی وجہ سے نجاست زائل ہو گئی تو کپڑے کے پاک ہونے کا حکم لگا دیا جائیگا ، یعنی یہ کہا جائیگا کہ کپڑا پاک ہو گیا ہے کیونکہ کپڑے کے ناپاک ہونے کی علت کپڑے پر نجاست کا موجود ہونا تھا ، لیکن جب سرکہ وغیرہ کی وجہ سے نجاست زائل کر دی گئی تو کپڑے کے ناپاک ہونے کی علت مرتفع ہو گئی ، اور جب کپڑے کے ناپاک ہونے کی علت مرتفع ہو گئی تو حکم یعنی کپڑے کا ناپاک ہونا بھی مرتفع ہو جائے گا اور جب ناپاک ہونا مرتفع ہو گیا تو کپڑا پاک ہو جائے گا ۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ نجاست کا زائل ہونا طہارت کی علت ہے ، اس سے نجاستِ حکمیہ اور نجاستِ حقیقیہ کے درمیان فرق ثابت ہو گیا ، یعنی یہ فرق ثابت ہو گیا کہ پانی کے علاوہ سرکہ وغیرہ نجاستِ حقیقیہ کو تو زائل کرتا ہے لیکن نجاستِ حکمیہ کو زائل نہیں کرتا ، نجاستِ حکمیہ کو صرف "مطہر" یعنی پانی زائل کرتا ہے اور یہ فرق اس لئے ہے کہ نجاستِ حقیقیہ سے کپڑے کے پاک ہونے کی علت ، نجاست کا زائل ہونا ہے اور سرکہ وغیرہ کے استعمال کی صورت میں یہ علت موجود ہے لہٰذا سرکہ وغیرہ کے ذریعہ نجاست کے زائل ہونے کی صورت میں کپڑا پاک ہو جائے گا اور نجاستِ حکمیہ سے طہارت یعنی وضو اور غسل کی طہارت تو اس کی علت نجاست کا زائل ہونا نہیں ہے بلکہ یہ طہارت پانی کے استعمال کرنے

سے شرعاً معلوم ہوئی ہے یعنی شریعت کا یہ بیان کہ پانی کے استعمال سے وضو اور غسل کی طہارت حاصل ہوتی ہے، اس بیان سے وضو اور غسل کی طہارت معلوم ہوتی ہے اور جب ایسا ہے تو وضو اور غسل کی طہارت صرف پانی سے حاصل ہوگی پانی کے علاوہ کسی بہنے والی چیز سے حاصل نہ ہوگی۔

فَصْلٌ ثُمَّ بَعْدَ ذٰلِكَ نَوْعٌ مِنَ الْاِجْمَاعِ وَهُوَ عَدَمُ الْقَائِلِ بِالْفَصْلِ وَذٰلِكَ نَوْعَانِ، اَحَدُهُمَا مَا اِذَا كَانَ مَنْشَأُ الْخِلَافِ فِي الْفَصْلَيْنِ وَاحِدًا وَالثَّانِيْ مَا اِذَا كَانَ الْمَنْشَأُ مُخْتَلِفًا وَالْاَوَّلُ حُجَّةٌ وَالثَّانِيْ لَيْسَ بِحُجَّةٍ۔

ترجمہ پھر اس کے بعد اجماع کی ایک قسم ہے اور وہ "عدم القائل بالفصل" ہے اور اس کی دو قسمیں ہیں ان دونوں میں سے ایک وہ جب دونوں مسئلوں میں اختلاف کا منشاء ایک ہو اور دوم وہ جب (دونوں مسئلوں میں) اختلاف کا منشاء مختلف ہو اول حجت ہے اور ثانی حجت نہیں ہے۔

تشریح مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اجماعِ مرکب کی ایک قسم "عدم القائل بالفصل" ہے (فصل اور فرق کا قائل نہ ہونا ہے)۔ اس کی صورت یہ ہے کہ دو مسئلے ایسے ہیں جن میں اختلاف ہے یہ دونوں مسئلے فریقین کے نزدیک یا تو ثابت ہوں گے یا منتفی ہوں گے، درمیان کی اس صورت کا کوئی قائل نہیں کہ ان میں سے ایک ثابت ہو اور دوسرا منتفی ہو۔ پس جب احد الفریقین ان دونوں میں سے ایک کو ثابت کر دے گا تو دوسرا خود بخود ثابت ہو جائے گا کیونکہ فرق اور فصل کا کوئی قائل نہیں ہے۔ یعنی اس کا کوئی قائل نہیں ہے کہ ان میں سے ایک ثابت ہو اور دوسرا منتفی ہو۔ الحاصل اجماعِ مرکب کی ایک قسم "عدم القائل بالفصل" ہے پھر اس کی دو قسمیں ہیں ایک یہ کہ دونوں مسئلوں میں اختلاف کا منشاء اور بنیاد ایک ہو، دوم یہ کہ دونوں مسئلوں میں اختلاف کا منشاء اور بنیاد مختلف ہو ان دونوں میں سے پہلی قسم تو شرعاً حجت ہے لیکن دوسری قسم شرعاً حجت نہیں ہے۔

(فوائد) اختلاف اور خلاف کے درمیان فرق یہ ہے کہ اختلاف میں مقصود ایک ہوتا ہے اور طریقے متعدد ہوتے ہیں اور خلاف میں فریقین کا مقصود بھی متعدد ہوتا ہے اور طریقے بھی متعدد ہوتے ہیں۔ دوسرا فرق یہ ہے کہ خلاف معتقدات میں استعمال ہوتا ہے اور اختلاف مجتہدات میں استعمال ہوتا ہے۔ تیسرا فرق یہ ہے کہ خلاف قول بلا دلیل کا نام ہے اور اختلاف قول بدلیل کو کہتے ہیں۔ جمیل احمد غفرلہ ولوالدیہ

مِثَالُ الْاَوَّلِ فِيْمَا خَرَّجَ الْعُلَمَاءُ مِنَ الْمَسَائِلِ الْفِقْهِيَّةِ عَلٰى اَصْلٍ وَاحِدٍ وَنَظِيْرُهُ اِذَا اَثْبَتْنَا اَنَّ النَّهْيَ عَنِ التَّصَرُّفَاتِ الشَّرْعِيَّةِ يُوْجِبُ تَقْرِيْرَهَا قُلْنَا يَصِحُّ النَّذْرُ بِصَوْمِ يَوْمِ النَّحْرِ وَالْبَيْعُ الْفَاسِدُ يُفِيْدُ الْمِلْكَ لِعَدَمِ الْقَائِلِ بِالْفَصْلِ وَلَوْ قُلْنَا

اِنَّ التَّعْلِیْقَ سَبَبٌ عِنْدَ وُجُوْدِ الشَّرْطِ قُلْنَا تَعْلِیْقُ الطَّلَاقِ وَالْعِتَاقِ بِالْمِلْكِ اَوْ سَبَبِ الْمِلْكِ صَحِیْحٌ ۔

ترجمہ اول کی مثال ان فقہی مسائل میں ہے جن کو علماء نے ایک اصل پر تخریج کیا ہے اور اس کی نظیر یہ ہے کہ جب ہم نے ثابت کیا کہ افعالِ شرعیہ سے نہی ان کی مشروعیت کی بقاء کو ثابت کرتی ہے تو ہم نے کہا کہ یوم نحر کے روزے کی نذر صحیح ہے اور بیع فاسد ملک کا فائدہ دیتی ہے کیونکہ فصل کا کوئی قائل نہیں ہے اور اگر ہم کہیں کہ تعلیق وجودِ شرط کے وقت سبب ہے، تو ہم کہیں گے کہ طلاق اور عتاق کو ملک یا سببِ ملک پر معلق کرنا صحیح ہے۔

تشریح مصنف کہتے ہیں کہ قسم اول کی مثال ان مسائل فقہیہ میں ظاہر ہوگی جن کو علماء نے ایک اصول پر تخریج کیا ہے مثلاً ہم احناف نے یہ بات ثابت کردی ہے کہ افعالِ شرعیہ پر وارد شدہ نہی ان افعال کی مشروعیت کو باقی رکھتی ہے، یعنی افعالِ شرعیہ پر نہی وارد ہونے کے بعد بھی ان افعال کی مشروعیت باقی رہتی ہے۔ پس انہی اصول کی بناء پر ہم نے کہا ہے کہ یوم نحر میں روزے کی نذر بھی صحیح ہے اور بیع فاسد کی صورت میں مبیع پر مشتری کے قبضہ کرلینے سے مشتری کی ملک بھی ثابت ہو جاتی ہے کیونکہ بیع اور روزہ دونوں افعالِ شرعیہ میں سے ہیں اور صوم یوم نحر اور بیعِ فاسد دونوں پر نہی وارد ہوئی ہے لہٰذا ہمارے نزدیک دونوں کی مشروعیت باقی ہے اور جب دونوں کی مشروعیت باقی ہے تو صوم یوم نحر کی نذر ایک امر مشروع کی نذر ہوگی اور امر مشروع کی نذر صحیح ہوتی ہے لہٰذا صوم یوم نحر کی نذر صحیح ہوگی مگر یوم نحر میں روزہ رکھنے سے چونکہ اعراض عن ضیافۃ اللہ لازم آتا ہے جو حرام ہے اس لئے اس دن میں روزہ رکھنے سے منع کیا گیا ہے اور دوسرے ایام میں قضاء کرنے کو کہا گیا ہے۔ اسی طرح بیع فاسد کا ارتکاب ایک امر مشروع کا ارتکاب ہے اور جب بیعِ فاسد کا ارتکاب امرِ مشروع کا ارتکاب ہے تو یہ بیع مفیدِ ملک بھی ہوگی یعنی مشتری کے قبضہ کرنے سے مشتری کی ملک ثابت ہو جائے گی، مگر بیعِ فاسد کے ارتکاب میں نہی وارد ہونے کی وجہ سے چونکہ شارع کی ایک گونہ مخالفت ہے اس لئے قبضہ سے پہلے مشتری کی ملک ثابت نہ ہوگی۔ ان دونوں مسئلوں میں اختلاف کا منشاء ایک ہے یعنی افعالِ شرعیہ سے نہی۔ لیکن احناف کے نزدیک افعالِ شرعیہ سے نہی ان افعال کی مشروعیت پر دلالت کرتی ہے۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک عدم مشروعیت پر دلالت کرتی ہے پس احناف کے نزدیک دونوں مسئلے ثابت ہوں گے یعنی صوم یوم نحر کی نذر بھی صحیح ہوگی اور بیعِ فاسد مفیدِ ملک بھی ہوگی۔ اور شوافع کے نزدیک دونوں مسئلے منتفی ہوں گے یعنی نہ صوم یوم نحر کی نذر صحیح ہوگی اور نہ بیعِ فاسد مفیدِ ملک ہوگی۔ ان دونوں مسئلوں میں فصل کا کوئی قائل نہیں ہے۔ یعنی اس کا کوئی قائل نہیں ہے کہ یوم نحر میں روزے کی نذر تو صحیح ہو لیکن بیعِ فاسد مفیدِ ملک نہ ہو۔ یا بیعِ فاسد مفیدِ ملک تو ہو لیکن صوم یوم نحر کی نذر صحیح نہ ہو۔ اسی طرح احناف اور شوافع کے درمیان اس میں اختلاف ہے کہ معلق بالشرط وجودِ شرط کے وقت سبب ہوتا ہے یا فی الحال یعنی تکلم کے وقت سبب ہوتا ہے۔ احناف کے نزدیک معلق بالشرط وجودِ شرط کے وقت سبب ہوتا ہے اور شوافع کے نزدیک فی الحال سبب ہوتا ہے۔ ملاحظہ

کیجئے یہاں اختلاف کا منشاء ایک ہے یعنی معلق بالشرط کا سبب ہونا لیکن احناف کے نزدیک معلق بالشرط وجودِ شرط کے وقت سبب ہوگا اور شوافع کے نزدیک فی الحال سبب ہوگا، پس احناف کے نزدیک معلق بالشرط چونکہ وجودِ شرط کے وقت سبب ہوتا ہے اس لئے احناف کے نزدیک طلاق اور عتاق کو ملک اور سببِ ملک پر معلق کرنا جائز ہے۔ اور شوافع کے نزدیک معلق بالشرط چونکہ فی الحال سبب ہے اس لئے ان کے نزدیک طلاق اور عتاق کو ملک اور سبب ملک پر معلق کرنا صحیح نہیں ہے۔ ملک پر معلق کرنے کی مثال جیسے دوسرے کے غلام سے کہے "ان ملكتك فانت حرّ"۔ اور سببِ ملک پر معلق کرنے کی مثال جیسے اجنبیہ سے کہے "ان تزوجتكِ فانتِ طالق" یا کسی کے غلام سے کہے "ان اشتریتك فانت حرّ"۔ پس احناف کے نزدیک معلق بالشرط چونکہ وجودِ شرط کے وقت سبب ہے اس لئے احناف نے کہا کہ جس طرح طلاق کو ملک اور سببِ ملک دونوں پر معلق کرنا صحیح ہے اسی طرح عتاق کو بھی ملک اور سببِ ملک دونوں پر معلق کرنا صحیح ہے۔ اور شوافع کے نزدیک معلق بالشرط چونکہ فی الحال سبب ہوتا ہے اسلئے شوافع نے کہا کہ ملک اور سببِ ملک پر نہ طلاق کو معلق کرنا صحیح ہے اور نہ عتاق کو، اس کا کوئی قائل نہیں کہ طلاق کو تو ملک اور سببِ ملک پر معلق کرنا صحیح ہے لیکن عتاق کو معلق کرنا صحیح نہیں ہے یا عتاق کو تو معلق کرنا صحیح ہے اور طلاق کو معلق کرنا صحیح نہیں ہے۔

وَكَذَا لَوْ اَثْبَتْنَا اَنَّ تَرَتُّبَ الْحُكْمِ عَلٰى اِسْمٍ مَوْصُوْفٍ بِصِفَةٍ لَا يُوْجِبُ تَعْلِيْقَ الْحُكْمِ بِهٖ قُلْنَا طَوْلُ الْحُرَّةِ لَا يَمْنَعُ جَوَازَ نِكَاحِ الْاَمَةِ اِذْ صَحَّ بِنَقْلِ السَّلَفِ اَنَّ الشَّافِعِيَّ فَرَّعَ مَسْأَلَةَ طَوْلِ الْحُرَّةِ عَلٰى هٰذَا الْاَصْلِ وَلَوْ اَثْبَتْنَا جَوَازَ نِكَاحِ الْاَمَةِ الْمُؤْمِنَةِ مَعَ الطَّوْلِ جَازَ نِكَاحُ الْاَمَةِ الْكِتَابِيَّةِ بِهٰذَا الْاَصْلِ وَعَلٰى هٰذَا مِثَالُهٗ مِمَّا ذَكَرْنَا فِيْمَا سَبَقَ

ترجمہ اور اسی طرح اگر ہم ثابت کردیں کہ ایسے اسم پر حکم کا مرتب ہونا جو صفت کے ساتھ موصوف ہو اُس صفت پر حکم کے معلق کرنے کو واجب نہیں کرتا ہے تو ہم کہیں گے کہ آزاد عورت کے ساتھ نکاح کی قدرت باندی کے ساتھ نکاح کے جائز ہونے کو منع نہیں کرتی ہے کیونکہ سلف سے بطریق صحت منقول ہے کہ امام شافعیؒ نے اسی اصل پر طولِ حرہ کے مسئلہ کو متفرع کیا ہے اور اگر ہم ثابت کردیں کہ طولِ حرہ کے باوجود مؤمنہ باندی کے ساتھ نکاح جائز ہے تو اس اصل کی وجہ سے کتابیہ باندی کے ساتھ نکاح کرنا جائز ہوگا اور اسی پر اس کی مثال اُس مسئلہ میں ہے جو ہم نے ماقبل میں ذکر کیا ہے۔

تشریح سابق میں یہ اختلاف گذر چکا ہے کہ اگر حکم ایسے اسم پر مرتب ہو جو کسی صفت کے ساتھ موصوف ہو تو وہ حکم اس صفت پر معلق ہوگا یا نہیں؟ احناف کے نزدیک معلق نہیں ہوگا اور شوافع کے نزدیک معلق ہوگا۔ صاحبِ اصول الشاشی کہتے ہیں کہ اگر ہم احناف یہ ثابت کردیں کہ اسم موصوف بالصفۃ پر حکم کا مرتب ہونا

تعلیق حکم علی صفۃ کو واجب نہیں کرتا ہے تو آزاد عورت کے ساتھ نکاح پر قادر ہونا باندی کے ساتھ نکاح کے جائز ہونے کو منع نہیں کریگا اور شوافع کے نزدیک منع کریگا مثلاً باری تعالیٰ کا ارشاد ہے وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ اس آیت میں باندیوں کے ساتھ نکاح کے جواز کو عدم طول حرہ (آزاد عورت کے ساتھ نکاح پر قادر نہ ہونا) پر معلق کیا گیا ہے، پس احناف کے نزدیک عدم طول حرہ کے معدوم ہونے کی صورت میں یعنی طول حرہ کی صورت میں بھی باندیوں کے ساتھ نکاح جائز ہوگا اور امام شافعیؒ کے نزدیک جائز نہیں ہوگا۔ اِذْ صَحَّ بِنَقْلِ السَّلَفِ سے ایک اعتراض کا جواب دیا گیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ احناف اور شوافع کے درمیان آیت طول میں دو مسئلوں میں اختلاف ہے، (۱) شوافع کے نزدیک انتفاء شرط سے انتفاء مشروط ہو جاتا ہے اسی وجہ سے ان کے نزدیک طول حرہ کے ساتھ باندی سے نکاح جائز نہیں ہے۔ اور احناف کے نزدیک انتفاء شرط سے انتفاء مشروط نہیں ہوتا، اسی لئے احناف کے نزدیک طول حرہ کے ساتھ باندی سے نکاح کرنا جائز ہے۔ (۲) امام شافعیؒ نے وصف کو شرط کے ساتھ لاحق کیا ہے پس ان کے نزدیک وصف کے انتفاء سے حکم کا انتفاء ہو جائیگا اسی وجہ سے ان کے نزدیک کتابیہ باندی سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے اور احناف کے نزدیک کتابیہ باندی سے نکاح کرنا جائز ہے۔ اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ امام شافعیؒ کے نزدیک طول حرہ کا مسئلہ اس اصول پر متفرع ہے کہ انتفاء شرط انتفاء مشروط کو واجب کرتا ہے، اس اصول پر متفرع نہیں ہے کہ حکم کا اسم موصوف بصفۃ پر ترتب تعلیق حکم کو واجب کرتا ہے جیسا کہ آپ نے کہا ہے۔ مصنفؒ نے اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ اسلاف سے بطریق صحت یہ ہی منقول ہے کہ امام شافعیؒ نے طول حرہ کے مسئلہ کو اس اصول پر (کہ ترتب حکم علی اسم موصوف بصفۃ تعلیق حکم کو واجب کرتا ہے) متفرع کیا ہے جیسا کہ ہم نے کہا ہے اُس اصول پر متفرع نہیں کیا ہے جس کو معترض نے ذکر کیا ہے۔ الحاصل اگر یہ ثابت ہو جائے کہ اسم موصوف بصفۃ پر حکم کا مرتب ہونا تعلیق حکم علی صفۃ کو واجب نہیں کرتا ہے تو یہ بات ثابت ہو جائے گی کہ طول حرہ کے باوجود باندی سے نکاح جائز ہے۔ اور اگر ہم یہ ثابت کردیں کہ طول حرہ کے ساتھ مؤمنہ باندی سے نکاح جائز ہے تو مذکورہ اصول یعنی عدم القائل بالفصل کی وجہ سے کتابیہ باندی کے ساتھ نکاح کا جواز ثابت ہو جائیگا، کیونکہ طول حرہ کے ساتھ جو حضرات باندی سے نکاح کی اجازت بھی دیتے ہیں وہ مؤمنہ اور کتابیہ دونوں کے ساتھ اجازت نہیں دیتے، اس کا کوئی قائل نہیں کہ طول حرہ کے ساتھ مؤمنہ باندی کے ساتھ نکاح کی اجازت ہو اور کتابیہ کے ساتھ اجازت نہ ہو۔ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ یہ اصول احناف کے نزدیک انتفاء شرط سے انتفاء حکم نہیں ہوتا اور امام شافعیؒ کے نزدیک ہو جاتا ہے۔ اس کی مثال سابق میں گذر چکی ہے چنانچہ بیان تغییر کی بحث میں بیان کیا گیا ہے کہ باری تعالیٰ نے وَإِنْ كُنَّ أُولَاتِ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حتى يضعن حملهن فرمایا ہے۔ یعنی معتدہ بائنہ کا نفقہ اس کے حاملہ ہونے پر معلق کیا گیا ہے، پس معتدہ بائنہ حاملہ کے لئے شوافع اور احناف دونوں کے نزدیک نفقہ واجب ہوگا لیکن غیر حاملہ کے لئے شوافع کے نزدیک واجب نہ ہوگا کیونکہ عدم حمل کے وقت نفقہ کی شرط یعنی حمل معدوم ہے اور ان کے نزدیک انتفاء شرط سے انتفاء حکم ہو جاتا ہے لہذا عدم حمل کی صورت میں

ان کے نزدیک نفقہ واجب نہ ہوگا اور احناف کے نزدیک انتفاء شرط سے چونکہ انتفاء حکم نہیں ہوتا ہے اس لئے احناف کے نزدیک عدم حمل کے باوجود نفقہ واجب ہوگا۔

وَنَظِيْرُ الثَّانِيْ إِذَا قُلْنَا إِنَّ الْقَيْءَ نَاقِضٌ فَيَكُوْنُ الْبَيْعُ الْفَاسِدُ مُفِيْداً لِلْمِلْكِ لِعَدَمِ الْقَائِلِ بِالْفَصْلِ أَوْ يَكُوْنُ مُوجِبُ الْعَمَدِ الْقَوَدَ لِعَدَمِ الْقَائِلِ بِالْفَصْلِ وَبِمِثْلِ هٰذَا الْقَيْءُ غَيْرُ نَاقِضٍ فَيَكُوْنُ الْمَسُّ نَاقِضاً وَهٰذَا لَيْسَ بِحُجَّةٍ لِأَنَّ صِحَّةَ الْفَرْعِ وَإِنْ دَلَّتْ عَلٰى صِحَّةِ أَصْلِهٖ وَلٰكِنَّهَا لَا تُوْجِبُ صِحَّةَ أَصْلٍ اٰخَرَ حَتّٰى تَتَفَرَّعَ عَلَيْهِ الْمَسْئَلَةُ الْأُخْرٰى

ترجمہ اور قسم ثانی کی نظیر جب ہم نے کہا کہ قے ناقض ہے تو بیع فاسد بھی مفید ملک ہوگی کیونکہ فصل کا کوئی قائل نہیں ہے یا قتل عمد کا موجب قصاص ہے کیونکہ فصل کا کوئی قائل نہیں ہے اور اسی کے مثل قے غیر ناقض ہے پس مس مرأۃ ناقض ہوگا اور یہ حجت نہیں ہے اس لئے کہ فرع کی صحت اگرچہ اس کی اصل پر دلالت کرتا ہے لیکن دوسری اصل کی صحت کو واجب نہیں کرتا ہے یہاں تک کہ اس پر دوسرا مسئلہ متفرع ہو۔

تشریح عدم القائل بالفصل کی دوسری قسم (جب اختلاف کا منشا ایک نہ ہو بلکہ مختلف ہو) کی مثال یہ ہے کہ ہم احناف نے کہا کہ قے ناقض وضو ہے لہذا بیع فاسد بھی مفید ملک ہوگی کیونکہ فصل کا کوئی قائل نہیں ہے بلکہ جو حضرات قائل ہیں دونوں کے قائل ہیں یعنی قے کو بھی ناقض وضو مانتے ہیں اور بیع فاسد کو بھی مفید ملک قرار دیتے ہیں جیساکہ احناف۔ اور جو قائل نہیں ہیں وہ دونوں کے قائل نہیں ہیں، یعنی وہ نہ قے کو ناقض وضو قرار دیتے ہیں اور نہ بیع فاسد کو مفید ملک مانتے ہیں جیساکہ شوافع۔ الحاصل دونوں مسئلوں میں فصل کا کوئی قائل نہیں ہے، یعنی اس کا کوئی قائل نہیں ہے کہ قے ناقض وضو ہو اور بیع فاسد مفید ملک نہ ہو، یا بیع فاسد تو مفید ملک ہو لیکن قے ناقض وضو نہ ہو۔ پس عدم القائل بالفصل کی وجہ سے ہم احناف نے کہا کہ جب قے ناقض وضو ہے تو بیع فاسد بھی مفید ملک ہوگی۔ ملاحظہ کیجئے ان دونوں مسئلوں میں اختلاف کا منشا ایک نہیں ہے بلکہ مختلف ہے اس طور پر کہ قے کا حکم ایک مختلف فیہ اصل سے ثابت ہے وہ یہ کہ خارج من غیر السبیلین امام شافعیؒ کے نزدیک ناقض نہیں ہے اور احناف کے نزدیک حدیث الوضوء من کل دم سائل اور حدیث مَنْ أَصَابَهٗ قَیْءٌ أَوْ رُعَافٌ أَوْ قَلْسٌ أَوْ مَذْیٌ فَلْيَنْصَرِفْ وَلْيَتَوَضَّأْ ثُمَّ لِيَبْنِ عَلٰى صَلَاتِهٖ مَا لَمْ يَتَكَلَّمْ کی وجہ سے ناقض ہے۔ اور بیع فاسد کا حکم اس اصل پر متفرع ہے کہ افعال شرعیہ سے نہی ان کی مشروعیت کو باقی رکھتی ہے یا نہیں، احناف کے نزدیک باقی رکھتی ہے شوافع کے نزدیک باقی نہیں رکھتی۔ مصنفؒ کہتے ہیں کہ آپ یا یوں کہیں کہ ہم احناف جب قے کو ناقض وضو مانتے ہیں تو قتل عمد کا موجب بھی قصاص ہوگا کیونکہ فصل کا کوئی قائل نہیں ہے بلکہ جو حضرات قائل ہیں دونوں کے قائل ہیں یعنی قے کو بھی ناقض وضو قرار دیتے ہیں اور قتل عمد کا موجب بھی قصاص مانتے ہیں جیساکہ احناف۔ اور جو حضرات

قائل نہیں ہیں دونوں کے قائل نہیں ہیں یعنی نہ قے کو ناقض وضو مانتے ہیں اور نہ قتل عمد کا موجب قصاص کو مانتے ہیں بلکہ دیت اور قصاص کے درمیان اختیار دیتے ہیں جیساکہ شوافع، پس عدم القائل بالفصل کی وجہ سے احناف نے کہا ہے کہ جب قے ناقض وضو ہے تو قتل عمد کا موجب بھی قصاص ہے۔

مصنفؒ کہتے ہیں کہ اسی طرح مثلاً شوافع کہیں کہ جب قے غیر ناقض ہے تو مس مرأۃ ناقض ہوگا کیونکہ فصل کا کوئی قائل نہیں ہے بلکہ جو حضرات قائل ہیں دونوں کے قائل ہیں یعنی قے کو بھی غیر ناقض وضو مانتے ہیں اور مس مرأۃ کو بھی ناقض وضو مانتے ہیں جیسے شوافع۔ اور جو حضرات قائل نہیں ہیں دونوں کے قائل نہیں ہیں یعنی نہ قے کو غیر ناقض وضو مانتے ہیں اور نہ مس مرأۃ کو ناقض مانتے ہیں جیساکہ احناف۔ پس عدم القائل بالفصل کی وجہ سے شوافع نے کہاکہ جب قے غیر ناقض ہے تو مس مرأۃ بھی ناقض ہوگا۔ صاحب کتاب فرماتے ہیں کہ عدم القائل بالفصل کی یہ دوسری قسم شرعاً حجت نہیں ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ ایک فرع کا صحیح ہونا اگرچہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ اس کی اصل بھی صحیح ہے، لیکن ایک فرع کا صحیح ہونا دوسری اصل کے صحیح ہونے کو ثابت نہیں کرتا ہے یہاں تک کہ اس پر دوسرا مسئلہ متفرع کیا جائے۔ یعنی اس بات کا ثابت ہونا کہ قے ناقض ہے اگرچہ اس اصل کے صحیح ہونے پر دلالت کرتا ہے کہ خارج من غیر السبیلین حدیث کی وجہ سے ناقض ہے لیکن دوسری اصل جس پر بیع فاسد کا حکم متفرع ہے (یعنی افعال شرعیہ سے نہی ان افعال کی مشروعیت کو ثابت کرتی ہے) اس کی صحت پر دلالت نہیں کرتا ہے اور جب ایسا ہے تو یہ قسم کیسے درست ہوگی اور جب یہ درست نہیں ہے تو شرعاً حجت کیسے ہوگی؟

فصل اَلْوَاجِبُ عَلَى الْمُجْتَهِدِ طَلَبُ حُكْمِ الْحَادِثَةِ مِنْ كِتَابِ اللّٰهِ تَعَالٰى ثُمَّ مِنْ سُنَّةِ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَاٰلِهٖ وَسَلَّمَ بِصَرِيْحِ النَّصِّ اَوْ دَلَالَتِهٖ عَلٰى مَا مَرَّ ذِكْرُهٗ فَاِنَّهٗ لَا سَبِيْلَ اِلَى الْعَمَلِ بِالرَّأْيِ مَعَ اِمْكَانِ الْعَمَلِ بِالنَّصِّ وَلِهٰذَا اِذَا اشْتَبَهَتْ عَلَيْهِ الْقِبْلَةُ فَاَخْبَرَهٗ وَاحِدٌ عَنْهَا لَا يَجُوْزُ التَّحَرِّيْ وَلَوْ وَجَدَ مَاءً فَاَخْبَرَهٗ عَدْلٌ اَنَّهٗ نَجِسٌ لَا يَجُوْزُ لَهُ التَّوَضِّيْ بِهٖ بَلْ يَتَيَمَّمُ۔

ترجمہ مجتہد پر واجب ہے کہ وہ واقعہ کا حکم کتاب اللہ سے تلاش کرے پھر سنتِ رسولؐ سے صریح نص سے معلوم ہو یا دلالت النص سے اس کا ذکر گذر چکا ہے اس لئے کہ نص پر عمل ممکن ہونے کی صورت میں رائے پر عمل کرنے کی کوئی راہ نہیں ہے اسی وجہ سے جب اس پر قبلہ مشتبہ ہو جائے اور اس کے بارے میں اس کو کوئی خبر دے تو اس کے لئے تحری جائز نہیں ہوگی اور اگر پانی پایا پھر اس کو ایک عادل نے خبر دی کہ وہ ناپاک ہے تو اس کے لئے اس پانی سے وضو کرنا جائز نہیں ہے بلکہ تیمم کرے۔

تشریح یہ فصل باب قیاس کے لئے تمہید اور مقدمہ کی حیثیت رکھتی ہے اور اس فصل کا مقصود قیاس

کی شرائط کا بیان کرنا ہے چنانچہ فاضل مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ مجتہد اگر کسی مسئلہ کا حکم دریافت کرنا چاہے تو اس کی ترتیب یہ ہے کہ پہلے اس حکم کو کتاب اللہ میں تلاش کرے کیونکہ کتاب اللہ دلیلوں میں سب سے قوی دلیل ہے۔ اگر وہ حکم کتاب اللہ میں مل گیا تو دوسری کسی دلیل کی طرف رجوع کرنے کی ضرورت نہیں ہے اور اگر وہ حکم کتاب اللہ میں نہ مل سکا تو سنتِ رسولؐ میں تلاش کرے۔ اگر اس مسئلہ کا حکم کتاب اللہ یا سنتِ رسولؐ کی عبارت النص یا دلالت النص یا اشارت النص یا اقتضاء النص سے معلوم ہو گیا تو قیاس کی طرف رجوع کرنے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ جب تک نص پر عمل کرنا ممکن ہے رائے اور قیاس پر عمل کرنا جائز نہیں ہوگا۔ اسی وجہ سے اگر کسی مکلف پر قبلہ مشتبہ ہو گیا اور ایک آدمی نے اس کو قبلہ کے بارے میں خبر دیدی کہ قبلہ اس طرف ہے تو اس کے لئے تحرّی کرنا جائز نہیں ہوگا کیونکہ تحری قیاس اور رائے کے مرتبہ میں ہے اور خبر نص کے مرتبہ میں ہے اور نص کے ہوتے ہوئے قیاس پر عمل کرنا جائز نہیں ہے اسی طرح اگر کسی کو ایسا پانی مل گیا جس کا پاک یا ناپاک ہونا معلوم نہیں ہے پھر اس کو ایک عادل آدمی نے خبر دی کہ یہ پانی ناپاک ہے تو یہ سمجھ کر کہ پانی اصلاً پاک تھا لہٰذا اب بھی پاک ہے اس کے لئے اس پانی سے وضو کرنا جائز نہیں ہے بلکہ وہ تیمم کرے کیونکہ استصحاب (سابقہ حالت پر قیاس کرکے پانی کو پاک قرار دینا) قیاس کی ایک قسم ہے اور خبر نص کے مرتبہ میں ہے اور نص کے ہوتے ہوئے قیاس پر عمل کرنا جائز نہیں ہے۔

وَعَلٰی اِعْتِبَارِ اَنَّ الْعَمَلَ بِالرَّأْیِ دُوْنَ الْعَمَلِ بِالنَّصِّ قُلْنَا اِنَّ الشُّبْهَةَ بِالْمَحَلِّ اَقْوٰی مِنَ الشُّبْهَةِ فِی الظَّنِّ حَتّٰی سَقَطَ اِعْتِبَارُ ظَنِّ الْعَبْدِ فِی الْفَصْلِ الْاَوَّلِ وَمِثَالُهٗ فِيْمَا اِذَا وَطِئَ جَارِيَةَ اِبْنِهٖ لَا يُحَدُّ وَاِنْ قَالَ عَلِمْتُ اَنَّهَا عَلَیَّ حَرَامٌ وَيَثْبُتُ نَسَبُ الْوَلَدِ مِنْهُ لِاَنَّ شُبْهَةَ الْمِلْكِ لَهٗ تَثْبُتُ بِالنَّصِّ فِیْ مَالِ الْاِبْنِ قَالَ عَلَيْهِ الصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ اَنْتَ وَمَالُكَ لِاَبِيْكَ فَسَقَطَ اِعْتِبَارُ ظَنِّهٖ فِی الْحِلِّ وَالْحُرْمَةِ فِیْ ذٰلِكَ وَلَوْ وَطِئَ الْاِبْنُ جَارِيَةَ اَبِيْهِ يُعْتَبَرُ ظَنُّهٗ فِی الْحِلِّ وَالْحُرْمَةِ حَتّٰی لَوْ قَالَ ظَنَنْتُ اَنَّهَا عَلَیَّ حَرَامٌ يَجِبُ الْحَدُّ وَلَوْ قَالَ ظَنَنْتُ اَنَّهَا عَلَیَّ حَلَالٌ لَا يَجِبُ الْحَدُّ لِاَنَّ شُبْهَةَ الْمِلْكِ فِیْ مَالِ الْاَبِ لَمْ يَثْبُتْ لَهٗ بِالنَّصِّ فَاُعْتُبِرَ رَأْيُهٗ وَلَا يَثْبُتُ نَسَبُ الْوَلَدِ وَاِنِ ادَّعَاهُ۔

ترجمہ اور اس اعتبار پر کہ رائے پر عمل کرنا نص پر عمل کرنے سے کمتر ہے ہم نے کہا کہ محل میں شبہ ظن میں شبہ کی نسبت اقوی ہے حتی کہ پہلی صورت میں بندے کے ظن کا اعتبار ساقط ہے اور اس کی مثال اس صورت میں ہے جب کسی نے اپنے بیٹے کی باندی سے وطی کی تو اس پر حد نہیں لگائی جائے گی اگرچہ اس نے کہا کہ مجھے معلوم ہے کہ یہ باندی مجھ پر حرام ہے اور اس سے ولد کا نسب ثابت ہو جائیگا اس لئے کہ بیٹے کے مال میں باپ کے لئے شبہ ملک نص سے ثابت ہے، رسولِ ہاشمی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے اَنْتَ و

مَالُكَ لِاَبِيْكَ پس اس بارے میں حلال اور حرام ہونے کے سلسلہ میں باپ کے ظن کا اعتبار ساقط ہو گیا ہے، اور اگر بیٹے نے اپنے باپ کی باندی سے وطی کی تو حلال و حرام ہونے میں اس کے ظن کا اعتبار کیا جائیگا حتیٰ کہ اگر کہا کہ میں نے گمان کیا کہ یہ باندی مجھ پر حرام ہے تو حد واجب ہوگی اور اگر کہا کہ میں نے گمان کیا کہ یہ باندی مجھ پر حلال ہے تو حد واجب نہ ہوگی اس لئے کہ باپ کے مال میں شبہ ملک بیٹے کے لئے نص سے ثابت نہیں ہوا ہے لہٰذا اس کی رائے معتبر ہوگی اور ولد کا نسب ثابت نہیں ہوگا اگر بیٹا اس کا مدعی ہو۔

تشریح اس عبارت کو حل کرنے سے پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ شبہ وہ کہلاتا ہے جو ثابت (حق) کے مشابہ ہو مگر ثابت نہ ہو پھر اس کی دو قسمیں ہیں (۱) شبہ فی المحل (۲) شبہ فی الظن. شبہ فی المحل کو شبہۃ الدلیل اور شبہ حکمیہ بھی کہا جاتا ہے، اور شبہ فی الظن کو شبہۃ فی الفعل اور شبہ اشتباہ بھی کہا جاتا ہے. شبہ فی المحل یہ ہے کہ ایسی دلیل شرعی پائی جائے جو حلت کے منافی ہو یا حرمت کے منافی ہو مگر کسی مانع کی وجہ سے اس دلیل کا اثر ظاہر نہ ہوتا ہو، یعنی دلیل شرعی ایسی ہو جو حلت کے منتفی ہونے پر دال ہو مگر کسی مانع کی وجہ سے وہ دلیل حلت کی نفی نہ کرتی ہو. یا دلیل شرعی ایسی ہو جو حرمت کے منتفی ہونے پر دال ہو مگر کسی مانع کی وجہ سے وہ دلیل حرمت کی نفی نہ کرتی ہو، پس یہ دلیل اُس چیز کے حلال ہونے کا شبہ پیدا کرے گی جو حلال نہیں ہے اور اُس چیز کے حرام ہونے کا شبہ پیدا کرے گی جو حرام نہیں ہے مثلاً حدیث اَنْتَ وَمَالُكَ لِاَبِيْكَ ایسی دلیل ہے جو اس بات کا شبہ پیدا کرتی ہے کہ بیٹے کی باندی اس کے باپ کے لئے حلال ہے، حالانکہ نفس الامر میں حلال نہیں ہے، اور شبہ فی الظن یہ ہے کہ انسان اس چیز کو دلیل سمجھ لے جو نفس الامر میں دلیل نہیں ہے یعنی جو حلت کی دلیل نہیں ہے اس کو حلت کی دلیل سمجھ لے اور جو حرمت کی دلیل نہیں ہے اس کو حرمت کی دلیل سمجھ لے. یہ بھی خیال رہے کہ شبہ فی المحل کا تحقق بندے کے ظن پر موقوف نہیں ہوتا ہے اور شبہ فی الظن کا تحقق بندے کے ظن پر موقوف ہوتا ہے.

اس تمہید کے بعد مصنفؒ فرماتے ہیں کہ یہ اصول کہ رائے اور قیاس پر عمل کرنا نص پر عمل کرنے کی بہ نسبت کمتر ہے ہم کہتے ہیں کہ شبہ فی المحل، شبہ فی الظن کے مقابلہ میں اقوی ہے، چنانچہ شبہ فی المحل میں بندے کے ظن کا اعتبار نہیں ہوگا اگرچہ شبہ فی الظن میں بندے کے ظن کا اعتبار ہوتا ہے. مثالہٗ کی ضمیر کا مرجع یا دلیل مذکور شبہ فی المحل اور شبہ فی الظن ہے یا شبہ فی المحل میں بندے کے ظن کا ساقط ہونا اور شبہ فی الظن میں بندے کے ظن کا ساقط نہ ہونا ہے. مطلب یہ ہے کہ شبہ فی المحل اور شبہ فی الظن کی مثال یہ ہے، یا یہ مطلب ہے کہ شبہ فی المحل میں بندے کے ظن کے ساقط ہونے اور شبہ فی الظن میں بندے کے ظن کے ساقط نہ ہونے کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے اپنے بیٹے کی باندی سے وطی کی تو واطی پر حدِ زنا جاری نہ ہوگی. اگرچہ اس نے یہ کہا ہو کہ مجھے یہ بات معلوم تھی کہ یہ باندی مجھ پر حرام ہے، اس وطی کے نتیجہ میں اگر بچہ پیدا ہو گیا تو اس بچہ کا واطی سے نسب بھی ثابت ہو جائے گا دلیل یہ ہے کہ باپ جو واطی ہے اس کے لئے بیٹے کے مال میں نص (حدیث) اَنْتَ وَمَالُكَ لِاَبِيْكَ کی وجہ سے ملک کا شبہ ثابت ہے، یعنی اس حدیث کی وجہ سے

یہ شبہ پیدا ہوگیا کہ باپ اپنے بیٹے کے مال کا مالک ہے اور جب باپ اپنے بیٹے کے مال کا مالک ہے تو اس نے اپنی مملوکہ باندی سے وطی کی ہے اور مملوکہ باندی سے وطی کرنا چونکہ موجب حد نہیں ہے اس لئے اس پر حد واجب نہیں ہوگی۔

رہا یہ سوال کہ واطی کا ظن تو یہ تھا کہ وہ باندی مجھ پر حرام ہے لہٰذا اس ظن کے ساتھ وطی کرنا موجب حد ہونا چاہئے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ دلیلِ شرعی یعنی حدیث کی وجہ سے جو شبہ پیدا ہوا ہے وہ شبہ فی المحل ہے اور شبہ فی المحل میں حرمت اور حلت کے سلسلہ میں بندے کے ظن کا اعتبار نہیں ہوتا ہے۔ پس جب باپ کا یہ ظن کہ یہ باندی مجھ پر حرام ہے ساقط ہوگیا تو باندی میں اس کی ملک ثابت ہو جائے گی۔ لیکن وہ نصوص جو اس باندی میں بیٹے کی ملک ثابت کرتی ہیں ان کی وجہ سے اس بات پر اجماع ہے کہ بیٹے کی باندی میں باپ کی حقیقی ملک ثابت نہیں ہے، بیٹے کی باندی میں باپ کی حقیقی ملک اگرچہ ثابت نہیں ہے لیکن حدیث انت ومالك لأبيك کی وجہ سے ملک کا شبہ ضرور ثابت ہوگا اور شبہ کی وجہ سے چونکہ حد ساقط ہو جاتی ہے اس لئے باپ سے حد ساقط ہو جائے گی، اور وطی بالشبہ سے چونکہ نسب ثابت ہو جاتا ہے اس لئے پیدا ہونے والے بچہ کا نسب واطی (باپ) سے ثابت ہو جائیگا۔ اور اگر بیٹے نے اپنے باپ کی باندی سے وطی کی تو حلت اور حرمت میں اس کے ظن کا اعتبار کیا جائیگا۔ چنانچہ اگر واطی بیٹے نے یہ کہا کہ میرا خیال یہ تھا کہ یہ باندی میرے لئے حرام ہے تو اس پر حد واجب ہوگی اور اگر یہ کہا کہ میرا خیال یہ تھا کہ یہ باندی میرے لئے حلال ہے تو اس پر حد واجب نہیں ہوگی کیونکہ باپ کے مال میں بیٹے کی ملک کا شبہ کسی نص سے ثابت نہیں ہے بلکہ باپ اور بیٹے کے درمیان اموال میں جو ایک گونہ توسع ہوتا ہے اس سے یہ شبہ پیدا ہوا کہ شاید باپ کی مملوکہ چیزیں بیٹے کی بھی مملوکہ ہوں اور جب ایسا ہے تو یہ شبہ، شبہ فی الفعل ہوگا اور شبہ فی الفعل میں بندے کی رائے اور ظن ساقط نہیں ہوتا بلکہ معتبر ہوتا ہے اور جب بندے کا ظن معتبر ہے تو اس کا یہ خیال کہ یہ باندی میرے لئے حلال ہے حد کو ساقط کر دیگا کیونکہ حدود شبہات کی وجہ سے ساقط ہو جاتی ہیں۔ البتہ اس واطی برخوردار سے بچہ کا نسب ثابت نہیں ہوگا اگرچہ یہ اس کا مدعی ہی کیوں نہ ہو، اور نسب اس لئے ثابت نہیں ہوگا کہ بیٹے کی وطی خالصۃً زنا ہے اور زنا سے نسب ثابت نہیں ہوتا لہٰذا بیٹے کی اس وطی سے بھی نسب ثابت نہیں ہوگا۔ اس کے برخلاف شبہ فی المحل کہ وہ دلیل شرعی انت ومالك لأبيك سے پیدا ہوا ہے اس لئے یہ شبہ بہر صورت موجود رہے گا، باپ کا خیال بیٹے کی باندی کے حلال ہونے کا ہو یا حرام ہونے کا ہو۔ اور جب اس صورت میں شبہ ملک موجود ہے تو بچہ کا نسب واطی باپ سے ثابت ہو جائے گا۔

ثُمَّ إِذَا تَعَارَضَ الدَّلِيْلَانِ عِنْدَ الْمُجْتَهِدِ فَإِنْ كَانَ التَّعَارُضُ بَيْنَ الْآيَتَيْنِ يَمِيْلُ إِلَى السُّنَّةِ وَإِنْ كَانَ بَيْنَ السُّنَّتَيْنِ يَمِيْلُ إِلَى آثَارِ الصَّحَابَةِ رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالَى عَنْهُمْ وَالْقِيَاسِ الصَّحِيْحِ ثُمَّ إِذَا تَعَارَضَ الْقِيَاسَانِ عِنْدَ الْمُجْتَهِدِ يَتَحَرّٰى وَيَعْمَلُ بِأَحَدِهِمَا لِأَنَّهُ لَيْسَ دُوْنَ الْقِيَاسِ دَلِيْلٌ شَرْعِيٌّ يُصَارُ إِلَيْهِ۔

ترجمہ پھر جب مجتہد کے نزدیک دو دلیلیں متعارض ہو جائیں پس اگر تعارض دو آیتوں کے درمیان ہو تو سنت کی طرف رجوع کریگا اور اگر دو سنتوں کے درمیان تعارض ہو تو آثار صحابہ اور قیاس کی طرف رجوع کریگا پھر جب مجتہد کے نزدیک دو قیاس متعارض ہو جائیں تو وہ تحری کریگا اور ان دونوں میں سے ایک پر عمل کریگا کیونکہ قیاس سے نیچے کوئی ایسی دلیل شرعی نہیں ہے جس کی طرف رجوع کیا جائے۔

تشریح لغت میں تعارض کہتے ہیں بطریق مقابلہ مخالفت کو۔ اور اصولیین کی اصطلاح میں تعارض ایسے تقابل کا نام ہے جو دو برابر درجہ کی حجتوں کے درمیان ہو اور ان کو جمع کرنا ممکن نہ ہو۔ مصنفؒ کہتے ہیں کہ اگر دو نصوں کے درمیان تعارض ہو اور دونوں کو جمع کرنا ممکن نہ ہو تو دونوں کی تاریخ معلوم کی جائے گی، اگر دونوں کی تاریخ معلوم ہو جائے تو متأخر پر عمل کیا جائے گا کیونکہ متأخر، متقدم کے لئے ناسخ ہے اور عمل ناسخ پر کیا جاتا ہے نہ کہ منسوخ پر۔ اور اگر تاریخ معلوم نہ ہو تو وجہ ترجیح دریافت کی جائے گی، اگر وجہ ترجیح معلوم ہو گئی تو راجح پر عمل کیا جائیگا اور مرجوح کو ترک کر دیا جائیگا اور اگر وجہ ترجیح معلوم نہ ہو سکی تو بعد والی حجت کی طرف رجوع کیا جائیگا جس کی ترتیب یہ ہوگی کہ اگر دو آیتوں کے درمیان تعارض واقع ہو تو حدیث کی طرف رجوع کیا جائیگا اور اگر دو حدیثوں کے درمیان تعارض ہو تو آثار صحابہ اور قیاس صحیح کی طرف رجوع کیا جائیگا۔ پھر جن حضرات کے نزدیک صحابی کی تقلید علی الاطلاق جائز ہے مدرک بالقیاس اقوال میں بھی اور غیر مدرک بالقیاس اقوال میں بھی تو ان کے نزدیک احادیث میں تعارض کے وقت اولاً آثار صحابہ کی طرف رجوع کیا جائیگا، اگر آثار صحابہ نہ ہوں تو قیاس کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ اور جن حضرات کے نزدیک مدرک بالقیاس اقوال میں صحابی کی تقلید واجب نہیں ہے ان کے نزدیک آثار صحابہ اور قیاس صحیح دونوں کی طرف رجوع کیا جائیگا۔ اور اگر صحابی کے قول اور قیاس میں تعارض ہو گیا تو مجتہد کے نزدیک جو راجح ہوگا اس کی طرف رجوع کیا جائیگا اور اگر دو قیاسوں میں تعارض ہو گیا تو ہمارے نزدیک تحری کرنا واجب ہوگا، قلب جس کے حق ہونے کی شہادت دیگا اس پر عمل کرنا واجب ہوگا اور شوافع کے نزدیک بغیر تحری کے کسی ایک پر عمل کرنا واجب ہوگا۔ الحاصل تعارض کے وقت دونوں قیاس ساقط نہیں ہوں گے بلکہ ایک پر عمل کرنا واجب ہوگا کیونکہ قیاس کے بعد ایسی کوئی دلیل شرعی نہیں ہے جس کی طرف رجوع کیا جائے۔

(فوائد) دو آیتوں میں تعارض کے وقت حدیث کی طرف رجوع کرنے کی نظیر یہ ہے کہ باری تعالیٰ کا قول فَاقْرَؤُا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ چونکہ نماز کے بارے میں وارد ہوا ہے اس لئے یہ قول مقتدی پر قرأت کو واجب کریگا۔ اور باری تعالیٰ کا قول وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا سکوت کو واجب کرتا ہے اور مقتدی سے قرأت کی نفی کرتا ہے۔ اور وجوب قرأت اور وجوب انصات (سکوت) کے درمیان تعارض ہے، اور دونوں آیتوں کے نزول کی تاریخ بھی معلوم نہیں ہے کہ متأخر کو ناسخ اور متقدم کو منسوخ قرار دیدیا جائے، لہٰذا حدیث مَنْ كَانَ لَهُ إِمَامٌ فَقِرَاءَةُ الْإِمَامِ لَهُ قِرَاءَةٌ کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ اور دو حدیثوں کے درمیان تعارض کے وقت قیاس کی طرف رجوع کرنے کی نظیر یہ ہے کہ نعمان بن بشیر کی حدیث ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم

صَلّٰی صَلٰوۃَ الْکُسُوْفِ بِرُکُوْعٍ وَّسَجْدَتَیْنِ سے صلوٰۃ کسوف کی ایک رکعت میں ایک رکوع اور دو سجدوں کا ثبوت ملتا ہے، اور حضرت عائشہؓ کی حدیث اَنَّہٗ صَلّٰی رَکْعَتَیْنِ بِاَرْبَعِ رُکُوْعَاتٍ وَّاَرْبَعِ سَجْدَاتٍ سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک رکعت میں دو رکوع اور دو سجدے ہیں۔ پس ان دونوں حدیثوں میں تعارض کی وجہ سے قیاس کی طرف رجوع کیا گیا اور کہا گیا کہ دوسری نمازوں پر قیاس کرتے ہوئے ہم نے صلوٰۃ کسوف میں بھی ایک رکعت میں ایک رکوع اور دو سجدے فرض کئے ہیں۔

وَعَلٰی ھٰذَا قُلْنَا اِذَا کَانَ مَعَ الْمُسَافِرِ اِنَاءَانِ طَاھِرٌ وَّنَجِسٌ لَا یَتَحَرّٰی بَیْنَھُمَا بَلْ یَتَیَمَّمُ وَلَوْ کَانَ مَعَہٗ ثَوْبَانِ طَاھِرٌ وَّنَجِسٌ یَتَحَرّٰی بَیْنَھُمَا لِاَنَّ لِلْمَاءِ بَدَلًا وَّھُوَ التُّرَابُ وَلَیْسَ لِلثَّوْبِ بَدَلٌ یُصَارُ اِلَیْہِ فَثَبَتَ بِھٰذَا اَنَّ الْعَمَلَ بِالرَّاْیِ اِنَّمَا یَکُوْنُ عِنْدَ انْعِدَامِ دَلِیْلٍ سِوَاہُ شَرْعًا ثُمَّ اِذَا تَحَرّٰی وَتَاَکَّدَ تَحَرِّیْہِ بِالْعَمَلِ لَا یَنْقُضُ ذٰلِکَ بِمُجَرَّدِ التَّحَرِّیْ وَبَیَانُہٗ فِیْمَا اِذَا تَحَرّٰی بَیْنَ الثَّوْبَیْنِ وَصَلَّی الظُّھْرَ بِاَحَدِھِمَا ثُمَّ وَقَعَ تَحَرِّیْہِ عِنْدَ الْعَصْرِ عَلَی الثَّوْبِ الْاٰخَرِ لَا یَجُوْزُ لَہٗ اَنْ یُّصَلِّیَ الْعَصْرَ بِالْاٰخَرِ لِاَنَّ الْاَوَّلَ تَاَکَّدَ بِالْعَمَلِ فَلَا یَبْطُلُ بِمُجَرَّدِ التَّحَرِّیْ وَھٰذَا بِخِلَافِ مَا اِذَا تَحَرّٰی فِی الْقِبْلَۃِ ثُمَّ تَبَدَّلَ رَاْیُہٗ وَوَقَعَ تَحَرِّیْہِ عَلٰی جِھَۃٍ اُخْرٰی تَوَجَّہَ اِلَیْہِ لِاَنَّ الْقِبْلَۃَ مِمَّا یَحْتَمِلُ الْاِنْتِقَالَ فَاَمْکَنَ نَقْلُ الْحُکْمِ بِمَنْزِلَۃِ نَسْخِ النَّصِّ ھٰذَا مَسَائِلُ الْجَامِعِ الْکَبِیْرِ فِیْ تَکْبِیْرَاتِ الْعِیْدَیْنِ وَتَبَدُّلِ رَاْیِ الْعَبْدِ کَمَا عُرِفَ۔

ترجمہ اور اسی بنا پر ہم نے کہا جب مسافر کے پاس دو برتن ہوں پاک اور ناپاک تو ان کے درمیان تحری نہ کرے بلکہ تیمم کرے اور اگر اس کے پاس دو کپڑے ہوں پاک اور ناپاک تو ان کے درمیان تحری کرے اس لئے کہ پانی کا بدل یعنی مٹی موجود ہے اور کپڑے کا کوئی بدل نہیں ہے جس کی طرف رجوع کیا جائے پس اس سے ثابت ہو گیا کہ قیاس پر عمل قیاس کے علاوہ شرعی دلیل کے معدوم ہونے کے وقت ہوگا، پھر جب تحری کی اور اس کی تحری عمل کے ساتھ مؤکد ہو گئی تو یہ تحری، تحری محض سے نہیں ٹوٹے گی۔ اور اس کی تفصیل اس صورت میں ہے جب مسافر نے دو کپڑے کے درمیان تحری کی اور ان دونوں میں سے ایک کے ساتھ ظہر ادا کرلی پھر اس کی تحری عصر کے وقت دوسرے کپڑے پر واقع ہوئی، تو اس کے لئے دوسرے کپڑے کے ساتھ عصر کی نماز ادا کرنا جائز نہ ہوگا اس لئے کہ اول عمل سے مؤکد ہو گئی ہے، پس یہ تحری، محض تحری سے باطل نہ ہوگی اور یہ اس کے برخلاف ہے کہ جب قبلہ کے بارے میں تحری کی پھر اس کی رائے بدل گئی اور اس کی تحری دوسری جہت پر واقع ہوئی تو وہ اس کی طرف متوجہ ہو جائیگا، کیونکہ قبلہ منتقل ہونے کا احتمال رکھتا ہے پس حکم

کو نقل کرنا ممکن ہے نص منسوخ ہونے کے مرتبہ میں اور اسی اصل پر تکبیراتِ عیدین میں اور بندے کی رائے کے بدل جانے میں جامع کبیر کے مسائل ہیں جیسا کہ معلوم ہوا۔

تشریح مصنفؒ فرماتے ہیں کہ ہم نے یہ اصول بیان کیا کہ قیاس اور شہادتِ قلب پر عمل اسی وقت درست ہوگا جب اس کے علاوہ کوئی دلیلِ شرعی موجود نہ ہو، اسی اصول کی بناء پر ہم کہتے ہیں کہ اگر مسافر کے پاس دو برتنوں میں پانی ہو اور ان میں سے ایک برتن کا پانی پاک ہو اور ایک کا ناپاک ہو اور مسافر کو معلوم نہ ہو کہ کس برتن کا پانی پاک ہے اور کس کا ناپاک ہے تو ایسی صورت میں مسافر کے لئے تحری کرکے پاک کو متعین کرنا اور اس سے وضو کرنا جائز نہ ہوگا بلکہ وہ تیمم کرکے نماز پڑھیگا اس لئے کہ تحری کرکے پاک کو متعین کرنا قیاس ہے اور پہلے گذرچکا ہے کہ قیاس پر عمل کرنے کے لئے یہ شرط ہے کہ اس کے علاوہ کوئی دلیل شرعی موجود نہ ہو، پس مٹی چونکہ پانی کا بدل اور اس کا قائم مقام ہے اس لئے ایسی صورت میں مٹی سے تیمم کی طرف رجوع کیا جائیگا اور تحری یعنی قیاس پر عمل کرنا جائز نہ ہوگا۔ ہاں اگر مسافر (جس کے پاس دو برتنوں میں پانی ہے اور ایک پاک اور ایک ناپاک ہے) پینے کا محتاج ہو اور اس کے پاس ان دو برتنوں کے پانی کے علاوہ کوئی پانی نہ ہو تو اس کے لئے جائز ہے کہ وہ تحری کرے اور جس کو پاک سمجھے پی لے کیونکہ پینے کے حق میں پانی کا کوئی بدل نہیں ہے لہٰذا تحری یعنی قیاس پر عمل کرنا جائز ہوگا۔ اور اگر مسافر کے پاس دو کپڑے ہوں ایک پاک اور ایک ناپاک اور مسافر کو معلوم نہ ہو کہ کونسا کپڑا پاک ہے اور کونسا ناپاک ہے تو اس صورت میں وہ تحری کریگا اور جس کپڑے کو پاک سمجھیگا پہن کر نماز پڑھیگا کیونکہ کپڑے کا کوئی ایسا بدل نہیں ہے جس کی طرف رجوع کیا جاسکے۔ الحاصل اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ رائے اور قیاس پر عمل کرنا اسی وقت ممکن ہوگا جب اس کے علاوہ کوئی دلیل شرعی موجود نہ ہو۔ مصنفؒ کہتے ہیں کہ جب مسافر نے دو کپڑوں کے درمیان تحری کی اور اس کی تحری عمل کے ساتھ مؤکد ہوگئی یعنی اس نے تحری کے بعد ایک کپڑا پہن کر نماز ادا کرلی تو یہ مؤکد بالعمل تحری، تحریٔ محض سے باطل نہیں ہوگی۔ اس کی صورت یہ ہے کہ ایک مسافر نے دو کپڑوں کے درمیان تحری کی اور ان میں سے ایک کپڑا پہن کر ظہر کی نماز ادا کر لی پھر عصر کے وقت دوسرے کپڑے پر اس کی تحری واقع ہوئی، تو اس دوسرے کپڑے کے ساتھ عصر کی نماز ادا کرنا جائز نہ ہوگا کیونکہ پہلی تحری مؤکد بالعمل ہوگئی یعنی اداءِ ظہر کے ساتھ مؤکد ہوگئی اور دوسری تحری صرف تحری ہے لہٰذا پہلی تحری جو مؤکد بالعمل ہے، تحریٔ محض (جو عمل سے مؤکد نہیں ہے) سے باطل نہیں ہوگی، چنانچہ اسی کپڑے میں نمازِ عصر پڑھنا واجب ہوگا جس کپڑے میں ظہر کی نماز ادا کی ہے۔ دوسری تحری کے نتیجہ میں جس کپڑے کا پاک ہونا معلوم ہوا ہے اس میں عصر کی نماز ادا کرنا جائز نہ ہوگا۔

(۱) وہ لہٰذا بخلاف سے ایک سوالِ مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ اشتباہِ قبلہ کے وقت اگر کسی نے تحری کی اور ایک جہت کی طرف رخ کرکے نماز ادا کرلی پھر اس کی رائے بدل گئی اور دوسری جہت پر اس کی تحری واقع ہوئی تو حکم یہ ہے کہ وہ آئندہ اس دوسری جہت کی طرف رخ کرکے نماز ادا کریگا اور یہ حکم اس اصول کے

خلاف ہے جو اوپر بیان کیا گیا ہے کہ جب کوئی تحری کرے اور اس کی تحری عمل کے ساتھ مؤکد ہو جائے تو یہ تحری جو مؤکد بالعمل ہے تحری محض سے باطل نہیں ہوگی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ تحری فی الثوب اور تحری فی القبلہ کے درمیان فرق ہے وہ یہ کہ قبلہ منتقل ہونے کا احتمال رکھتا ہے اس طور پر کہ ابتداء میں مسلمانوں کا قبلہ کعبہ تھا پھر بیت المقدس قبلہ ہو گیا اس کے بعد کعبہ قبلہ ہو گیا۔ اسی طرح مسجدِ حرام میں نماز پڑھنے والے کا قبلہ عین کعبہ ہے اور حدودِ حرم میں نماز پڑھنے والے کا قبلہ جہتِ کعبہ ہے اور حدودِ حرم سے باہر نماز پڑھنے والے کا قبلہ جہتِ حرم ہے۔
الحاصل قبلہ منتقل ہونے کا احتمال رکھتا ہے اور جب قبلہ منتقل ہونے کا احتمال رکھتا ہے تو قبلہ کے سلسلہ میں تحری کے حکم کا منتقل ہونا ایسا ہوگا جیسا کہ نص کا منسوخ ہونا اور یہ بات آپ کو معلوم ہے کہ منسوخ پر عمل نہیں کیا جاتا بلکہ ناسخ پر عمل کیا جاتا ہے، لہٰذا قبلہ کے سلسلہ میں دوسری تحری ناسخ کے مرتبہ میں ہوگی اور پہلی تحری منسوخ کے مرتبہ میں ہوگی اور چونکہ ناسخ پر عمل کیا جاتا ہے منسوخ پر عمل نہیں کیا جاتا اس لئے قبلہ کے سلسلہ میں دوسری تحری پر عمل ہوگا، یعنی جس جانب پر دوسری تحری واقع ہوگی اسی جانب گھوم جانا ضروری ہوگا۔ اور نجاست جب ایک کپڑے میں حلول کر گئی تو اب وہ دوسرے کپڑے کی طرف منتقل نہیں ہو سکتی۔ اور جب نجاست دوسرے کپڑے کی طرف منتقل نہیں ہو سکتی تو کپڑے کے پاک ہونے کے سلسلہ میں دوسری تحری ناسخ کے مرتبہ میں بھی نہیں ہوگی۔ اور جب کپڑے کے پاک ہونے کے سلسلہ میں دوسری تحری ناسخ کے مرتبہ میں نہیں ہے تو اس پر عمل کرنا بھی واجب نہ ہوگا اور پہلی تحری چونکہ مؤکد بالعمل ہے اس لئے وہ راجح ہوگی اور دوسری تحری عمل کے ساتھ مؤکد نہیں ہے اس لئے وہ مرجوح ہوگی اور مرجوح کی وجہ سے چونکہ راجح باطل نہیں ہوتا ہے اس لئے کپڑے کے سلسلہ میں دوسری تحری کی وجہ سے پہلی تحری باطل نہیں ہوگی، اور جب پہلی تحری باطل نہیں ہوئی تو اس کے نتیجہ میں جس کپڑے کا پاک ہونا معلوم ہوا تھا عصر کی نماز اسی کپڑے میں پڑھنا جائز ہوگا دوسری تحری سے جس کپڑے کا پاک ہونا معلوم ہوا ہے اس میں عصر کی نماز پڑھنا جائز نہ ہوگا۔ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اس اصول پر کہ جو چیز منتقل ہونے کا احتمال رکھتی ہے اس میں حکم منتقل ہو سکتا ہے۔
تکبیراتِ عیدین اور بندے کی رائے کے بدلنے کے سلسلہ میں جامع کبیر کے کچھ مسائل متفرع ہیں، چنانچہ ایک مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے عید کی نماز کو شروع کیا ابن عباس کی تکبیرات کے اعتقاد کے ساتھ اور اسی اعتقاد کے ساتھ ایک رکعت ادا کر لی پھر اس کی رائے بدل گئی اور ابن مسعود کی تکبیرات کا اعتقاد ہو گیا تو وہ اگلی رکعت میں ابن مسعود کی تکبیرات کے مطابق ہی عمل کریگا اس کی صورت یہ ہے کہ صحابہ کے درمیان تکبیراتِ عیدین میں اختلاف ہے ابن مسعود کا قول جو احناف کا مذہب ہے یہ ہے کہ عید کی دو رکعتوں میں نو تکبیرات ہیں تین تو اصلی ہیں یعنی تکبیر تحریمہ اور دونوں رکعتوں کے رکوع کی تکبیریں، اور چھ زوائد ہیں یعنی ہر رکعت میں تین تین تکبیریں، اور ابن عباس کا قول جو امام شافعیؒ کا مذہب ہے یہ ہے کہ عید کی دو رکعتوں میں تیرہ تکبیریں ہیں تین تو اصلی ہیں اور دس زائد ہیں ہر رکعت میں پانچ پانچ تکبیریں۔ اور بعض حضراتِ صحابہ کا قول یہ ہے

کہ کل تکبیریں پندرہ ہیں تین تو اصلی ہیں اور بارہ زائد ہیں ہر رکعت میں چھ تکبیریں۔ بس ایک آدمی نے اگر ابن عباس کی تکبیرات کے عقیدے کے ساتھ عید کی نماز شروع کی اور اسی عقیدے کے ساتھ ایک رکعت ادا کرلی یعنی پہلی رکعت میں پانچ زائد تکبیریں کہیں پھر اس کا عقیدہ بدل گیا اور وہ ابن مسعود کی تکبیرات کا قائل ہوگیا تو وہ دوسری رکعت میں اسی عقیدے کے ساتھ تکبیریں کہیگا یعنی تین زائد تکبیریں کہیگا کیونکہ تکبیرات میں منتقل ہونے کا احتمال ہے لہٰذا ایک مذہب سے دوسرے مذہب کی طرف حکم کو منتقل کرنا ممکن ہوگا اور یہ ایسا ہوگا گویا پہلا مذہب اس کے نزدیک منسوخ ہوگیا ہے لہٰذا دوسرا مذہب جو ناسخ کا درجہ رکھتا ہے اس پر عمل کیا جائیگا۔ واللہ اعلم بالصواب

جمیل احمد غفرلہٗ ولوالدیہ۔

اَلْبَحْثُ الرَّابِعُ فِی الْقِیَاسِ

ترجمہ چوتھی بحث قیاس کے بیان میں ہے۔

تشریح قیاس کے لغوی معنی میں دو قول ہیں، علامہ ابن حاجبؒ فرماتے ہیں کہ قیاس کے لغوی معنی مساوات اور برابری کے ہیں چنانچہ کہا جاتا ہے فُلَانٌ یُقَاسُ بِفُلَانٍ فلاں فلاں کے مساوی اور برابر ہے۔ اور اکثر علماء کی رائے ہے کہ قیاس کے لغوی معنی اندازہ کرنے کے ہیں کہا جاتا ہے قَسْتُ الْاَرْضَ بِالْقَصَبَۃِ میں نے بانس سے زمین کا اندازہ کیا یعنی اس کو ناپا، قاس الطبیب قعر الجرح طبیب نے زخم کی گہرائی کا اندازہ کیا یعنی اس کو ناپا۔ قِسِ النَّعْلَ بِالنَّعْلِ ایک جوتے کا دوسرے جوتے کے ساتھ اندازہ کر۔ اور ایک جوتے کو دوسرے جوتے کی نظیر اور مثل بنا۔ اصطلاحِ شرع میں قیاس کی چند تعریفیں کی گئی ہیں (۱) تَعْدِیَۃُ الْحُکْمِ مِنَ الْاَصْلِ اِلَی الْفَرْعِ بِعِلَّۃٍ مُتَّحِدَۃٍ بَیْنَھُمَا حکم کو اصل سے فرع کی طرف منتقل اور متعدی کرنا ایسی علت کی وجہ سے جن میں اصل و فرع دونوں شریک ہوں۔ قیاس کے لئے چار چیزیں ضروری ہیں (۱) مقیس (۲) مقیس علیہ (۳) علت (۴) حکم۔ جس چیز کو قیاس کیا جائیگا اس کو مقیس اور جس پر قیاس کیا جائیگا اس کو مقیس علیہ کہتے ہیں اور جو چیز مقیس اور مقیس علیہ کے درمیان مشترک ہوتی ہے اس کو علت کہا جاتا ہے اور جو اثر مرتب ہوتا ہے اس کو حکم کہا جاتا ہے (۲) دوسری تعریف یہ ہے ھُوَ اِبَانَۃُ مِثْلِ حُکْمِ اَحَدِ الْمَذْکُوْرَیْنِ بِمِثْلِ عِلَّتِہٖ فِی الْاٰخَرِ اس تعریف میں آخر سے مراد فرع ہے اور احد المذکورین سے مراد اصل ہے۔ یعنی اصل کی علت کی طرح فرع میں علت کے پائے جانے کی وجہ سے حکم کے مثل حکم ظاہر کرنے کا نام قیاس ہے۔ مطلب یہ ہے کہ جب فرع (مقیس) میں اصل (مقیس علیہ) کی علت کے مانند علت پائی جائے گی تو اس علت کی وجہ سے فرع میں اصل کے حکم کے مانند حکم ظاہر کردیا جائیگا اور اسی کا نام قیاس ہوگا۔ (۳) تیسری تعریف "الفقہاءُ اذا اخذ وا حکم الفرع من الاصل سمّوا ذٰلک قیاسًا" فقہاء نے جب فرع کا حکم اصل سے لیا تو انھوں نے اس لینے کو قیاس کے نام کے ساتھ موسوم کردیا۔

فصل اَلْقِیَاسُ حُجَّةٌ مِنْ حُجَجِ الشَّرْعِ یَجِبُ الْعَمَلُ عِنْدَ اِنْعِدَامِ مَا فَوْقَهُ مِنَ الدَّلِیْلِ فِی الْحَادِثَةِ وَقَدْ وَرَدَ فِیْ ذٰلِكَ الْاَخْبَارُ وَالْاٰثَارُ قَالَ عَلَیْهِ الصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ لِمُعَاذِ بْنِ جَبَلٍؓ حِیْنَ بَعَثَهُ اِلَى الْیَمَنِ قَالَ بِمَ تَقْضِیْ یَا مُعَاذُ قَالَ بِکِتَابِ اللّٰهِ تَعَالٰی قَالَ فَاِنْ لَمْ تَجِدْ قَالَ بِسُنَّةِ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ قَالَ فَاِنْ لَمْ تَجِدْ قَالَ اَجْتَهِدُ بِرَأْیِیْ فَصَوَّبَهُ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِیْ وَفَّقَ رَسُوْلَ رَسُوْلِ اللّٰهِ عَلٰی مَا یُحِبُّ وَیَرْضَاهُ وَرُوِیَ اَنَّ اِمْرَأَةً خَثْعَمِیَّةً اَتَتْ اِلٰی رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَتْ اِنَّ اَبِیْ کَانَ شَیْخًا کَبِیْرًا اَدْرَکَهُ الْحَجُّ وَهُوَ لَا یَسْتَمْسِكُ عَلَى الرَّاحِلَةِ فَیُجْزِئُنِیْ اَنْ اَحُجَّ عَنْهُ قَالَ عَلَیْهِ السَّلَامُ اَرَأَیْتِ لَوْ کَانَ عَلٰی اَبِیْكِ دَیْنٌ فَقَضَیْتِیْهِ اَمَا کَانَ یُجْزِئُكِ فَقَالَتْ بَلٰی فَقَالَ عَلَیْهِ السَّلَامُ فَدَیْنُ اللّٰهِ اَحَقُّ وَاَوْلٰی اَلْحَقَ رَسُوْلُ اللّٰهِ عَلَیْهِ السَّلَامُ الْحَجَّ فِیْ حَقِّ الشَّیْخِ الْفَانِیْ بِالْحُقُوْقِ الْمَالِیَّةِ وَاَشَارَ اِلٰی عِلَّةٍ مُؤَثِّرَةٍ فِی الْجَوَازِ وَهِیَ الْقَضَاءُ وَهٰذَا هُوَ الْقِیَاسُ وَرَوَی ابْنُ الصَّبَّاغِ وَهُوَ مِنْ سَادَاتِ اَصْحَابِ الشَّافِعِیِّ فِیْ کِتَابِهِ الْمُسَمّٰی بِالشَّامِلِ عَنْ قَیْسِ بْنِ طَلْقِ بْنِ عَلِیٍّ اَنَّهُ قَالَ جَاءَ رَجُلٌ اِلٰی رَسُوْلِ اللّٰهِ عَلَیْهِ السَّلَامُ کَاَنَّهُ بَدَوِیٌّ فَقَالَ یَا نَبِیَّ اللّٰهِ مَا تَرٰی فِیْ مَسِّ الرَّجُلِ ذَکَرَهُ بَعْدَ مَا تَوَضَّأَ فَقَالَ هَلْ هُوَ اِلَّا بِضْعَةٌ مِنْهُ وَهٰذَا هُوَ الْقِیَاسُ وَسُئِلَ ابْنُ مَسْعُوْدٍؓ عَمَّنْ تَزَوَّجَ اِمْرَأَةً وَلَمْ یُسَمِّ لَهَا مَهْرًا وَقَدْ مَاتَ عَنْهَا زَوْجُهَا قَبْلَ الدُّخُوْلِ فَاسْتَمْهَلَ شَهْرًا ثُمَّ قَالَ اَجْتَهِدُ فِیْهِ بِرَأْیِیْ فَاِنْ کَانَ صَوَابًا فَمِنَ اللّٰهِ وَاِنْ کَانَ خَطَأً فَمِنِ ابْنِ اُمِّ عَبْدٍ فَقَالَ اَرٰی لَهَا مَهْرَ مِثْلِ نِسَائِهَا لَا وَکْسَ فِیْهَا وَلَا شَطَطَ۔

ترجمہ قیاس شریعت کی حجتوں میں سے ایک ایسی حجت ہے جس پر عمل کرنا واجب ہے حادثہ میں اوپر والی دلیل کے معدوم ہونے کی صورت میں اور قیاس کے حجت شرعی ہونے کے بارے میں احادیث و آثار وارد ہوئے ہیں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذ بن جبلؓ سے فرمایا جس وقت ان کو یمن بھیجا معاذ کس چیز کے ذریعہ فیصلہ کروگے؟ معاذ نے کہا کتاب اللہ کے ذریعہ، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اگر کتاب اللہ میں نہ پاؤ تو، معاذ نے کہا حدیث رسول کے ذریعہ۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اگر حدیث میں نہ پاؤ تو، معاذ نے قیاس کروں گا۔ پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذ کی تصویب فرمائی۔ اور کہا تمام تعریفیں اس اللہ کے لئے ہیں جس نے رسول اللہ کے قاصد کو اس چیز کی توفیق دی جس کو وہ پسند کرتا ہے۔ اور مروی ہے کہ قبیلہ خثعم کی ایک عورت رسول اللہ

صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئی اور کہا میرا باپ بہت بوڑھا ہے اس کو حج نے پالیا ہے (اس پر حج فرض ہوگیا) اور وہ سواری پر نہیں ٹھہر سکتا کیا میرے لئے کافی ہے کہ میں اس کی طرف سے حج کردوں؟ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا بتلاؤ تو اگر تیرے باپ پر قرض ہوتا اور تو اس کو ادا کردیتی تو کیا وہ تیرے لئے کافی نہ ہوتا، اس عورت نے کہا جی ہاں۔ پس اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اللہ کا قرضہ ادا ہونے کے لئے زیادہ حقدار ہے، آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے شیخ فانی کے حق میں حج کو حقوقِ مالیہ کے ساتھ لاحق کیا ہے اور جواز میں جو علت مؤثر ہے یعنی ادا ہونا اس کی طرف اشارہ کیا ہے اور یہی قیاس ہے۔ اور ابن صباغ جو امام شافعیؒ کے معزز تلامذہ میں سے ہیں انھوں نے اپنی کتاب "شامل" میں روایت کی ہے قیس بن طلق بن علی سے مروی ہے ایک شخص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دربار میں حاضر ہوا گویا کہ وہ بدوی ہے اس نے کہا اے اللہ کے نبیؐ آدمی کے وضو کرنے کے بعد اپنے ذکر کو چھونے کے سلسلہ میں آپ کی کیا رائے ہے؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا نہیں ہے وہ مگر اس کے بدن کا ایک ٹکڑا، اور یہ ہی قیاس ہے۔ اور ابن مسعود سے اس شخص کے متعلق دریافت کیا گیا جس نے ایک عورت سے نکاح کیا اور اس کے لئے مہر ذکر نہیں کیا اور دخول سے پہلے اس کا شوہر مرگیا پس ابن مسعود نے ایک ماہ کی مہلت چاہی پھر ابن مسعود نے کہا میں اس بارے میں قیاس کروں گا اگر صحیح ہو تو اللہ کی طرف سے ہے اور اگر غلط ہو تو ابن ام عبد کی طرف سے ہے، پھر فرمایا اس عورت کیلئے مہر مثل ہے نہ اسمیں کمی ہو نہ زیادتی۔

تشریح مصنفؒ فرماتے ہیں کہ قیاس حجت شرعی ہے، اگر کسی مسئلہ میں قیاس سے قوی دلیل یعنی آیت، حدیث اور اجماع موجود نہ ہو تو قیاس پر عمل کرنا واجب ہے۔ قیاس کے حجت شرعی ہونے پر مصنفؒ نے چند احادیث ذکر کی ہیں، ان احادیث کے ذکر کرنے سے پہلے خادم عرض کرتا ہے کہ اس مسئلہ میں قدرے اختلاف ہے چنانچہ عامۃ العلماء کا مذہب تو یہ ہی ہے کہ قیاس حجتِ شرعی ہے اور موجبِ عمل ہے۔ لیکن روافض، خوارج اور بعض معتزلہ قیاس کے حجتِ شرعی ہونے کا انکار کرتے ہیں۔ منکرین قیاس اپنے قول پر تین دلیلیں پیش کرتے ہیں۔ پہلی دلیل تو یہ ہے کہ باری تعالیٰ نے فرمایا نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ ہم نے آپؐ پر ایسی کتاب نازل کی ہے جس میں ہر چیز کا بیان ہے۔ اور ایک جگہ ہے لَا رَطْبٍ وَّلَا يَابِسٍ اِلَّا فِيْ كِتَابٍ مُّبِيْنٍ یعنی رطب و یابس ہر چیز کتاب اللہ میں موجود ہے۔ منکرین قیاس کہتے ہیں کہ جب ہر چیز کتاب میں موجود ہے تو قیاس کی کیا ضرورت ہے؟ دوسری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "بنو اسرائیل ایک زمانے تک راہِ راست پر رہے یہاں تک کہ فتوحات کی وجہ سے جب ان میں قیدیوں کی نسل بڑھی تو انہوں نے موجودہ احکام پر غیر موجود احکام کو قیاس کرنا شروع کردیا جس سے وہ خود تو گمراہ ہوئے ہی دوسروں کو بھی گمراہ کردیا"۔ دیکھئے قیاس کرنے پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا بنو اسرائیل کی مذمت کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ قیاس حجت شرعی نہیں ہے۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ قیاس کی بنیاد چونکہ عقل پر ہوتی ہے اس لئے اس کی اصل ہی میں شبہ ہے کیونکہ یقینی طور پر کوئی نہیں بتا سکتا کہ اس حکم کی علت وہی ہے جس کو ہم نے قیاس سے نکالا ہے۔ پس جب

قیاس کی اصل ہی میں شبہ ہے تو قیاس حجتِ شرعی کیسے ہو سکتا ہے؟
ہماری طرف سے پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ قیاس سے مستقل طور پر علیٰحدہ کوئی حکم ثابت نہیں کیا جاتا ہے بلکہ قرآن میں جو احکام مذکور ہیں قیاس ان کو ظاہر کرتا ہے یعنی قیاس مثبتِ احکام نہیں ہوتا بلکہ مظہر احکام ہوتا ہے اور جب ایسا ہے تو قرآن میں ہر چیز موجود ہونے کے باوجود قیاس کی ضرورت ہے اور قیاس قرآن کے منافی نہیں ہے۔
دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ بنو اسرائیل کا قیاس سرکشی اور عناد کے طور پر تھا اس لئے ان کی مذمت کی گئی اور ہمارا قیاس احکام شرعیہ کے اظہار کے لئے ہے لہٰذا ہمارا قیاس مذموم نہ ہوگا۔ تیسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ علت میں شبہ کا ہونا اگرچہ علم دیقین کے منافی ہے لیکن عمل کے منافی نہیں ہے اور ایسا ہو سکتا ہے کہ عمل واجب ہو اور علم یقینی حاصل نہ ہو۔ عامۃ العلماء قیاس کے حجتِ شرعی ہونے پر جہاں احادیث سے استدلال کرتے ہیں وہیں قرآن سے بھی استدلال کرتے ہیں، چنانچہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے فَاعْتَبِرُوْا یَا اُولِی الْاَبْصَارِ۔ اعتبار کہتے ہیں شئی کو اس کی نظیر کی طرف لوٹانا اور اسی کا نام قیاس ہے۔ گویا اس آیت میں شئی کو اس کی نظیر کی طرف لوٹانے یعنی قیاس کا امر کیا گیا ہے پس جب اس آیت میں قیاس کا امر کیا گیا ہے تو قیاس کا حجتِ شرعی ہونا ثابت ہو گیا۔
صاحب اصول الشاشیؒ نے قیاس کے حجتِ شرعی ہونے پر جو احادیث ذکر کی ہیں ان میں سے پہلی حدیث یہ ہے کہ رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جب حضرت معاذ کو یمن کا حاکم بنا کر بھیجا تو دریافت کیا اے معاذ تم لوگوں کے معاملات کا فیصلہ کس چیز سے دوگے؟ انھوں نے جواب دیا کتاب اللہ سے۔ آپؐ نے سوال کیا اگر تم کتاب اللہ میں فیصلہ نہ پاؤ تو کس چیز سے فیصلہ کروگے؟ انھوں نے عرض کیا سنتِ رسول سے۔ آپ نے پھر پوچھا اگر تم سنتِ رسول میں بھی نہ پاؤ تو کیا کروگے؟ عرض کیا پھر میں اپنی رائے سے یعنی قیاس سے فیصلہ دوں گا۔ یہ سنکر آپؐ نے ارشاد فرمایا خدا کا شکر ہے کہ اس نے اپنے نبی کے قاصد کو اس بات کی توفیق دی جس سے اس کا رسول خوش ہے۔ اگر قیاس حجتِ شرعی نہ ہوتا تو آپؐ معاذ کا قول اَجْتَهِدُ بِرَأْيِيْ رد فرما دیتے لیکن آپ نے رد نہیں فرمایا بلکہ اس قول پر اللہ کا شکر ادا کیا ہے، پس آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا معاذ کے اس قول کو رد نہ کرنا بلکہ اللہ کا شکر ادا کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ قیاس حجتِ شرعی ہے۔ حدیثِ معاذ پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ اس حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول فان لم تجد فی کتاب اللہ قرآن کی آیت مَا فَرَّطْنَا فِی الْکِتَابِ مِنْ شَیْءٍ۔ اور لا رطب ولا یابس الا فی کتاب مبین کے معارض ہے کیونکہ اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ کوئی حکم اور کوئی چیز ایسی نہیں جو کتاب اللہ میں موجود نہ ہو۔ اور حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض احکام کتاب اللہ میں موجود نہیں ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ کتاب اللہ میں نہ پانے سے اس میں موجود نہ ہونا لازم نہیں آتا بلکہ کتاب اللہ ہی کے اندر موجود احکام جو ظاہری نظر سے معلوم نہیں ہوتے بذریعہ قیاس ان کا استنباط کیا جاتا ہے۔
دوسری حدیث یہ ہے کہ قبیلۂ خثعم کی اسماء بنت عمیس نامی عورت آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آئی۔ اس نے کہا میرا باپ بہت بوڑھا ہو گیا اور اس پر حج فرض ہو گیا اور وہ سواری پر بیٹھ نہیں سکتا۔ ایسی صورت میں

اگر میں اس کی طرف سے حج کرلوں تو کیا وہ حج کافی ہوجائیگا؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تم یہ بتاؤ اگر تیرے باپ پر قرضہ ہوتا اور تو اس کو ادا کردیتی تو وہ کافی ہوتا یا نہیں؟ اس نے کہا ضرور کافی ہوتا۔ پس اللہ کے نبی نے فرمایا اللہ کی بندی اللہ کا قرضہ بدرجۂ اولیٰ ادا ہوجائے گا۔ دیکھئے اللہ کے نبی نے شیخ فانی کے حق میں حج کو حقوقِ مالیہ کے ساتھ لاحق کیا ہے اور جواز میں جو علت مؤثر ہے اس کی طرف بھی اشارہ کیا ہے اور وہ علتِ ادائیگی ہے۔ یعنی جس طرح دوسرے کی طرف سے مالی دَین ادا کرنے سے ادا ہوجاتا ہے اسی طرح دوسرے کی طرف سے حج بھی ادا کرنے سے ادا ہوجائے گا۔ اور حج کو حقوقِ مالیہ کے ساتھ لاحق کرنا اور دونوں کے درمیان علتِ مؤثرہ مشترکہ یعنی قضاء (ادار) کو بیان کرنا قیاس ہے، پس ثابت ہوگیا کہ قیاس حجتِ شرعی ہے کیونکہ اگر قیاس حجتِ شرعی نہ ہوتا تو آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم اس سے استدلال نہ کرتے۔ تیسری حدیث یہ ہے کہ قیس بن طلق بن علی سے مروی ہے کہ ایک بدوی آدمی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا اس نے کہا اللہ کے پیارے نبی اگر کوئی شخص وضو کرنے کے بعد اپنے ذکر کو چھولے تو اس کے بارے میں آپ کی کیا رائے؟ آپ نے فرمایا کہ ذکر بدن کا ایک ٹکڑا ہی تو ہے یعنی جس طرح دوسرے اعضاء کو چھونے سے وضو نہیں ٹوٹتا اسی طرح ذکر کو چھونے سے بھی نہیں ٹوٹے گا، یہاں بھی اللہ کے نبی نے ذکر کو دوسرے اعضاء پر قیاس کیا ہے۔ اس حدیث سے بھی قیاس کا حجتِ شرعی ہونا ثابت ہوتا ہے چوتھی حدیث یہ ہے کہ ابن مسعود سے کسی نے یہ سوال کیا کہ اگر کسی نے کسی عورت سے نکاح کیا اور اس کا مہر ذکر نہیں کیا اور دخول سے پہلے شوہر مرگیا تو عورت کے لئے مہر ہوگا یا نہیں؟ ابن مسعود نے ایک ماہ کی مہلت طلب کی اور کہا کہ میں اس بارے میں قیاس کروں گا، اگر قیاس صحیح ہوا تو وہ اللہ کی طرف سے ہے اور اگر غلط ہوا تو میری طرف سے، پھر فرمایا کہ میرا خیال یہ ہے کہ اس کو مہرِ مثل دیا جائے گا اس میں نہ کمی کی جائے نہ زیادتی۔ اس واقعہ سے بھی معلوم ہوا کہ عبد اللہ ابن مسعود نے اس عورت کے لئے مہرِ مثل قیاس سے ثابت کیا ہے۔
الحاصل مذکورہ تمام آیات واحادیث سے ثابت ہوتا ہے کہ قیاس حجتِ شرعی ہے۔

فَصْلٌ شُرُوْطُ صِحَّةِ الْقِيَاسِ خَمْسَةٌ اَحَدُهَا اَنْ لَا يَكُوْنَ فِيْ مُقَابَلَةِ النَّصِّ وَالثَّانِيْ اَنْ لَا يَتَضَمَّنَ تَغْيِيْرَ حُكْمٍ مِنْ اَحْكَامِ النَّصِّ وَالثَّالِثُ اَنْ لَا يَكُوْنَ المعدى حُكْماً لَا يُعْقَلُ مَعْنَاهُ وَالرَّابِعُ اَنْ يَقَعَ التَّعْلِيْلُ لِحُكْمٍ شَرْعِيٍّ لَا لِاَمْرٍ لُغَوِيٍّ وَالْخَامِسُ اَنْ لَا يَكُوْنَ الْفَرْعُ مَنْصُوْصاً عَلَيْهِ۔

ترجمہ قیاس کے صحیح ہونے کی پانچ شرطیں ہیں ان میں سے ایک یہ کہ قیاس، نص کے مقابلہ میں نہ ہو۔ دوم یہ کہ احکامِ نص میں سے کسی حکم کے متغیر کرنے کو متضمن نہ ہو، سوم یہ کہ جس حکم کو (اصل سے فرع کی طرف) متعدی کیا گیا ہے ایسا حکم نہ ہو جس کے معنی معقول نہ ہوں، چہارم یہ کہ علت کا استخراج حکم شرعی کے لئے

ہو نہ کہ امر لغوی کے لئے، پنجم یہ کہ فرع منصوص علیہ ہو۔

تشریح مصنفؒ فرماتے ہیں کہ ہر قیاس حجتِ شرعی نہیں ہے بلکہ وہ قیاس حجتِ شرعی ہے جس میں پانچ شرطیں موجود ہوں، (۱) قیاس، نص کے معارض اور مقابل نہ ہو. نص آیتِ قرآنی ہو یا حدیث ہو یا فقیہ صحابی کی رائے ہو، کیونکہ نص قطعی ہوتی ہے اور قیاس ظنی ہوتا ہے اور ظنی، قطعی کا معارض نہیں ہو سکتا ہے لہٰذا جو حکم نص میں ہے اس کے لئے قیاس کی ضرورت ہی نہیں ہے۔ (۲) دوسری شرط یہ ہے کہ قیاس کرنے سے نص کے احکام میں سے کوئی حکم متغیر نہ ہوتا ہو یعنی نص کے ذریعہ سے جیسا حکم ثابت ہو بعینہ ویسا حکم قیاس کے ذریعہ سے مقیس یعنی فرع میں ثابت ہو. مثلاً اگر نص کے ذریعہ مطلق حکم ثابت ہوا ہے تو قیاس کے ذریعہ بھی حکم مطلق ہی ثابت ہو یہ نہ ہو کہ نص کے ذریعہ تو حکم مطلق ثابت ہو اور قیاس کے ذریعہ حکم مقید ثابت ہو، یہ الگ بات ہے کہ نص کے ذریعہ جو حکم ثابت ہوگا وہ قطعی ہوگا اور قیاس کے ذریعہ جو حکم ثابت ہوگا وہ ظنی ہوگا ایسی تغیر مضر نہیں ہے۔

(۳) تیسری شرط یہ ہے کہ وہ حکم جو اصل سے فرع کی طرف متعدی کیا گیا ہے وہ غیر معقول المعنی نہ ہو چنانچہ نص کے ذریعہ جو حکم ثابت ہوا ہے وہ اگر عقل اور قیاس کے خلاف ہو تو اس حکم پر دوسرے حکم کو قیاس کرنا صحیح نہیں ہوگا مثلاً تعدادِ رکعات، مقدارِ نصابِ زکوٰۃ اور ناسیاً کھانے پینے سے روزے کا نہ ٹوٹنا خلافِ قیاس نص سے ثابت ہے لہٰذا ان پر دوسری چیزوں کو قیاس کرنا درست نہ ہوگا۔ تیسری شرط میں یہ بات بھی ملحوظ رہے کہ مقیس علیہ یعنی اصل کا حکم قرآن یا حدیث یا اجماع سے ثابت ہو، قیاس سے ثابت نہ ہو کیونکہ مقیس علیہ یعنی اصل کا حکم اگر قیاس سے ثابت ہوا ہے تو اس پر قیاس کرنا صحیح نہ ہوگا، (۴) چوتھی شرط یہ ہے کہ علت کا استخراج حکمِ شرعی کے لئے ہو نہ کہ امر لغوی کے لئے، یعنی نص کی علت بیان کرنے کا مقصد حکمِ شرع کو ثابت کرنا ہو کسی امر لغوی کو ثابت کرنا مقصود نہ ہو کیونکہ قیاس سے مسائل لغویہ ثابت نہیں ہوتے، (۵) پانچویں شرط یہ ہے کہ فرع منصوص علیہ نہ ہو یعنی جس حکم کو ثابت کرنے کے لئے قیاس کیا جا رہا ہے اس حکم پر کوئی نص وارد نہ ہوئی ہو اس لئے کہ حکم منصوص علیہ کے لئے اگر قیاس کیا جائیگا تو اس کی دو صورتیں ہیں، وہ قیاس نص کے موافق ہوگا یا مخالف اگر موافق ہے تو نص کے ہوتے ہوئے قیاس کی کیا ضرورت ہے اور اگر مخالف ہے تو قیاس مردود ہے۔

وَمِثَالُ الْقِيَاسِ فِيْ مُقَابَلَةِ النَّصِّ فِيْمَا حُكِيَ اَنَّ الْحَسَنَ بْنَ زِيَادٍ سُئِلَ عَنِ الْقَهْقَهَةِ فِي الصَّلٰوةِ فَقَالَ اِنْتَقَضَتِ الطَّهَارَةُ بِهَا قَالَ السَّائِلُ لَوْ قَذَفَ مُحْصَنَةً فِي الصَّلٰوةِ لَا يَنْتَقِضُ بِهِ الْوُضُوْءُ مَعَ اَنَّ قَذْفَ الْمُحْصَنَةِ اَعْظَمُ جِنَايَةً فَكَيْفَ يَنْتَقِضُ بِالْقَهْقَهَةِ وَهِيَ دُوْنَهٗ فَهٰذَا قِيَاسٌ فِيْ مُقَابَلَةِ النَّصِّ وَهُوَ حَدِيْثُ الْاَعْرَابِيِّ الَّذِيْ فِيْ عَيْنِهٖ سُوْءٌ وَكَذٰلِكَ اِذَا قُلْنَا جَازَ حَجُّ الْمَرْأَةِ مَعَ الْمَحْرَمِ فَيَجُوْزُ مَعَ الْاَمِيْنَاتِ كَانَ هٰذَا قِيَاسًا بِمُقَابَلَةِ النَّصِّ وَهُوَ قَوْلُهٗ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا يَحِلُّ

لِامْرَأَةٍ تُؤْمِنُ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ اَنْ تُسَافِرَ فَوْقَ ثَلٰثَةِ اَيَّامٍ وَلَيَالِيْهَا اِلَّا وَمَعَهَا اَبُوْهَا اَوْ زَوْجُهَا اَوْ ذُوْ رَحِمٍ مَحْرَمٍ۔

ترجمہ اور نص کے مقابلہ میں قیاس کی مثال اس واقعہ میں ہے جو نقل کیا گیا ہے کہ حسن بن زیاد سے نماز میں قہقہہ سے متعلق سوال کیا گیا تو انہوں نے فرمایا کہ اس سے وضو ٹوٹ جائے گا، سائل نے کہا اگر نماز میں کسی نے محصنہ عورت کو تہمت لگادی تو اس سے وضو نہیں ٹوٹیگا باوجودیکہ تہمت لگانا بڑی جنایت ہے پس قہقہہ سے کیسے وضو ٹوٹیگا حالانکہ وہ قذف سے ادنیٰ ہے پس یہ قیاس نص کے مقابلہ میں ہے اور وہ نص اُس اعرابی کی حدیث ہے جس کی آنکھ میں ضعف تھا۔ اور اسی طرح جب ہم نے کہا محرم کے ساتھ عورت کا حج کرنا جائز ہے پس امینہ عورتوں کے ساتھ بھی جائز ہوگا یہ قیاس نص کے مقابلہ میں ہے اور وہ نص حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کسی ایسی عورت کے لئے جو اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتی ہو تین دن اور تین رات سے زیادہ سفر کرنا جائز نہیں مگر یہ کہ اس کے ساتھ اس کا باپ یا اس کا شوہر یا اس کا ذورحم محرم ہو۔

تشریح مصنفؒ فرماتے ہیں کہ شرط اول کے فوت ہونے کی مثال یعنی نص کے مقابلہ میں قیاس کی مثال یہ ہے کہ حضرت حسن بن زیاد سے کسی نے سوال کیا کہ نماز میں قہقہہ لگا کر ہنسنے سے وضو ٹوٹے گا یا نہیں، انھوں نے فرمایا ٹوٹ جائے گا۔ سائل نے کہا اگر کسی نے نماز میں کسی عفیفہ عورت کو تہمت لگادی تو اس کا وضو نہیں ٹوٹتا ہے حالانکہ عفیفہ عورت کو تہمت لگانا گناہ کبیرہ اور بڑی جنایت ہے، پس قہقہہ جو قذف کی بہ نسبت کم درجہ کی جنایت ہے اس سے وضو کیسے ٹوٹے گا؟ یعنی جس طرح عفیفہ کو نماز میں تہمت لگانے سے تہمت لگانے والے کا وضو نہیں ٹوٹتا ہے اسی طرح نماز میں قہقہہ لگانے سے قہقہہ لگانے والے کا وضو بھی نہیں ٹوٹنا چاہئے۔ دیکھئے یہ قیاس نص کے مقابلہ میں ہے اور نص سے مراد وہ حدیث ہے جس میں بیان کیا گیا ہے کہ ایک ضعیف البصر یا نابینا اعرابی گڈھے میں گر گیا، بعض صحابہ جو نماز میں تھے قہقہہ لگا کر ہنس پڑے تو اللہ کے نبیؐ نے نماز سے فراغت کے بعد ان حضرات کو وضو اور نماز کے اعادہ کا امر فرمایا پس یہ نص تقاضہ کرتی ہے کہ نماز میں قہقہہ لگا کر ہنسنا ناقض وضو ہو اور قیاس تقاضہ کرتا ہے کہ ناقض وضو نہ ہو اور جب ایسا ہے تو قیاس نص کے مقابلہ میں ہوگا اور جو قیاس نص کے مقابلہ میں ہوتا ہے وہ چونکہ صحیح نہیں ہوتا اس لئے یہ قیاس صحیح نہیں ہوگا۔ اسی طرح ہم نے کہا کہ محرم مرد کے ساتھ عورت کا حج کرنا بالاتفاق جائز ہے پس اس پر قیاس کرکے امام شافعیؒ نے کہا کہ دیندار امین عورتوں کے ساتھ بھی حج کرنا جائز ہے، کیونکہ جس طرح محرم کے ساتھ سفر کرنے میں فتنہ سے امن ہے اسی طرح دیندار امین عورتوں کے ساتھ سفر کرنے میں بھی فتنہ سے امن ہے دیکھئے یہ قیاس بھی نص کے مقابلہ میں ہے، کیونکہ نص لَا يَحِلُّ لِامْرَأَةٍ تُؤْمِنُ الخ اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ محرم کے علاوہ کسی کے ساتھ بھی عورت کا سفر کرنا جائز نہ ہو اور قیاس تقاضہ کرتا ہے کہ دیندار امین عورتوں

کے ساتھ سفر کرنا جائز ہو، جب ایسا ہے تو قیاس نص کے مقابلہ میں ہوگا اور جو قیاس نص کے مقابلہ میں ہوتا ہے وہ چونکہ صحیح نہیں ہوتا اس لئے یہ قیاس صحیح نہ ہوگا۔

وَمِثَالُ الثَّانِیْ وَهُوَ مَا يَتَضَمَّنُ تَغْيِيْرَ حُكْمٍ مِنْ أَحْكَامِ النَّصِّ مَا يُقَالُ النِّيَّةُ شَرْطٌ فِى الْوُضُوْءِ بِالْقِيَاسِ عَلَى التَّيَمُّمِ فَإِنَّ هٰذَا يُوْجِبُ تَغْيِيْرَ اٰيَةِ الْوُضُوْءِ مِنَ الْإِطْلَاقِ إِلَى التَّقْيِيْدِ وَكَذٰلِكَ إِذَا قُلْنَا اَلطَّوَافُ بِالْبَيْتِ صَلٰوةٌ بِالْخَبَرِ فَيُشْتَرَطُ لَهُ الطَّهَارَةُ وَسَتْرُ الْعَوْرَةِ كَالصَّلٰوةِ كَانَ هٰذَا قِيَاسًا يُوْجِبُ تَغْيِيْرَ نَصِّ الطَّوَافِ مِنَ الْإِطْلَاقِ إِلَى الْقَيْدِ۔

ترجمہ اور ثانی کی مثال اور وہ وہ ہے جو نص کے احکام میں سے کسی حکم کے متغیر کرنے کو متضمن ہو جو کہا جاتا ہے کہ وضو میں نیت شرط ہے تیمم پر قیاس کرتے ہوئے، کیونکہ یہ قیاس اطلاق سے تقیید کی طرف آیت وضو کی تغییر کو واجب کرتا ہے، اسی طرح جب ہم نے کہا کہ بیت اللہ کے طواف کا نماز ہونا حدیث سے ثابت ہے لہٰذا اس کے لئے طہارت اور ستر عورت نماز کی طرح شرط ہوگا یہ قیاس بھی اطلاق سے تقیید کی طرف طواف کی نص کے متغیر کرنے کو واجب کرتا ہے۔

تشریح مصنفؒ فرماتے ہیں کہ شرط ثانی کے فوت ہونے کی مثال، یعنی اس کی مثال کہ قیاس کی وجہ سے نص کا کوئی حکم متغیر ہو جائے یہ ہے کہ کوئی شخص یہ کہے کہ وضو میں نیت شرط ہے جیساکہ تیمم میں نیت شرط ہے یعنی وضو کو تیمم پر قیاس کرکے وضو میں نیت کو شرط قرار دیا جائے، ملاحظہ کیجئے یہ قیاس آیت وضو کو مطلق سے مقید کی طرف متغیر کرتا ہے اس طور پر کہ آیت وضو فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ مطلق ہے لیکن قیاس کے ذریعہ اس کو نیت کی قید کے ساتھ مقید کر دیا ہے، پس اس شرط کے فوت ہونے کی وجہ سے یہ قیاس صحیح نہ ہوگا، اسی طرح حدیث اَلطَّوَافُ بِالْبَيْتِ صَلٰوةٌ میں طواف کو نماز قرار دیا گیا ہے۔ اب اگر کوئی یہ کہے کہ نماز پر قیاس کرتے ہوئے طواف کے لئے بھی طہارت اور ستر عورت اسی طرح شرط ہے جیسے نماز کے لئے شرط ہے تو یہ قیاس طواف کی نص ولیطوفوا بالبیت العتیق کو اطلاق سے تقیید کی طرف متغیر کر دیگا کیونکہ طواف کی نص مطلق ہے لیکن اس قیاس کی وجہ سے طہارت اور ستر عورت کے ساتھ مقید ہو جائے گی۔ الحاصل شرط ثانی کے فوت ہونے کی وجہ سے یہ قیاس بھی صحیح نہ ہوگا۔

وَمِثَالُ الثَّالِثِ وَهُوَ مَا لَا يُعْقَلُ مَعْنَاهُ فِیْ حَقِّ جَوَازِ التَّوَضِّیْ بِنَبِيْذِ التَّمَرِ فَإِنَّهُ لَوْ قَالَ جَازَ بِغَيْرِهٖ مِنَ الْأَنْبِذَةِ بِالْقِيَاسِ عَلٰى نَبِيْذِ التَّمَرِ أَوْ قَالَ لَوْ شُجَّ فِیْ صَلٰوتِهٖ أَوِ احْتَلَمَ يَبْنِیْ عَلٰى صَلٰوتِهٖ بِالْقِيَاسِ عَلٰى مَا إِذَا سَبَقَهُ الْحَدَثُ لَا يَصِحُّ

لِاَنَّ الْحُکْمَ فِی الْاَصْلِ لَمْ یُعْقَلْ مَعْنَاہُ فَاسْتَحَالَ تَعْدِیَتُہٗ اِلَی الْفَرْعِ وَبِمِثْلِ ھٰذَا قَالَ اَصْحَابُ الشَّافِعِیِّ قُلَّتَانِ نَجِسَتَانِ اِذَا اجْتَمَعَتَا صَارَتَا طَاھِرَتَیْنِ فَاِذَا افْتَرَقَتَا بَقِیَتَا عَلَی الطَّہَارَۃِ بِالْقِیَاسِ عَلٰی مَا اِذَا وَقَعَتِ النَّجَاسَۃُ فِی الْقُلَّتَیْنِ لِاَنَّ الْحُکْمَ لَوْ ثَبَتَ فِی الْاَصْلِ کَانَ غَیْرَ مَعْقُوْلِ مَعْنَاہُ۔

ترجمہ اور ثالث کی مثال اور وہ وہ ہے جس کے معنی غیر معقول ہوں نبیذِ تمر سے وضو جائز ہونے کے حق میں اس لئے کہ اگر کوئی کہے کہ نبیذِ تمر پر قیاس کرتے ہوئے دوسری نبیذوں سے بھی وضو جائز ہے یا کہا کہ اگر نماز کی حالت میں کسی کا سر زخمی کر دیا جائے یا کسی کو احتلام ہو جائے تو وہ اپنی نماز پر بناء کرے اس پر قیاس کرتے ہوئے جب اس کو حدث لاحق ہو جائے تو صحیح نہ ہوگا اس لئے کہ مقیس علیہ میں حکم غیر معقول المعنی ہے لہٰذا فرع کی طرف اس کو متعدی کرنا محال ہوگا اور اسی طرح اصحابِ شافعیؒ نے کہا کہ دو ناپاک مٹکے جب جمع ہو جائیں تو پاک ہو جائیں گے پس جب وہ دونوں جدا ہو جائیں تو طہارت پر باقی رہیں گے اس پر قیاس کرتے ہوئے کہ جب نجاست دو مٹکوں میں گر جائے اس لئے کہ اگر مقیس علیہ میں حکم ثابت ہو جائے تو غیر معقول المعنی ہوگا۔

تشریح اس عبارت میں مصنفؒ نے شرطِ ثالث کے فوت ہونے کی مثال ذکر کی ہے۔ تیسری شرط یہ ہے کہ وہ حکم جس کو اصل سے فرع کی طرف متعدی کیا گیا ہے غیر معقول اور خلافِ قیاس نہ ہو۔ مثال یہ ہے کہ نبیذِ تمر کے ساتھ وضو کرنے کا جواز حدیث "تَمْرَۃٌ طَیِّبَۃٌ وَّمَاءٌ طَھُوْرٌ" سے ثابت ہے، پس نبیذِ تمر پر قیاس کرتے ہوئے بعض لوگوں نے دوسری نبیذوں کے ساتھ بھی وضو کرنے کی اجازت دی ہے لیکن یہ قیاس صحیح نہیں ہے اس لئے نبیذِ تمر کے ساتھ وضو کا جائز ہونا حدیث سے خلافِ عقل اور خلافِ قیاس ثابت ہے اس طور پر کہ نبیذِ تمر نہ تو حقیقۃً پانی ہے اور نہ پانی کے معنی میں ہے۔ حقیقۃً پانی تو اس لئے نہیں ہے کہ نبیذ کا ماء کے علاوہ مستقل ایک نام ہے اگر حقیقۃً پانی ہوتا تو اس کا نام نبیذ نہ ہوتا بلکہ ماء ہوتا یہی وجہ ہے کہ جب مطلقاً ماء بولا جاتا ہے تو نبیذ کی طرف ذہن منتقل نہیں ہوتا۔ اور ماء کے معنی میں اس لئے نہیں ہے کہ جس طرح ماء (پانی) ایک عرصہ تک باقی رہ جاتا ہے نبیذ باقی نہیں رہتی، اور پانی جس طرح پیاس ختم کرتا ہے نبیذ ختم نہیں کرتی۔ الحاصل پانی کی عدم موجودگی میں نبیذِ تمر سے وضو خلافِ قیاس حدیث سے ثابت ہے اور جو چیز خلافِ قیاس اور خلافِ عقل ثابت ہو اس پر دوسری چیزوں کو قیاس نہیں کیا جاتا ہے لہٰذا دوسری نبیذوں کو نبیذِ تمر پر قیاس کرنا صحیح نہ ہوگا، اسی طرح حدیث مَنْ قَاءَ اَوْ رَعَفَ اَوْ اَمْذٰی فِیْ صَلٰوتِہٖ فَلْیَتَوَضَّأْ وَلْیَبْنِ عَلٰی صَلٰوتِہٖ مَالَمْ یَتَکَلَّمْ (جس کو قے آگئی یا نکسیر پھوٹی یا مذی آگئی نماز میں تو وہ وضو کرے اور اپنی نماز پر بناء کرے جب تک کلام نہ کرے) سے خلافِ قیاس اور خلافِ عقل یہ بات ثابت ہے کہ اگر نماز میں حدث لاحق ہو گیا تو وہ نماز چھوڑ کر وضو کرے اور اپنی نماز پر بناء کرے اور یہ حکم خلافِ قیاس اور خلاف

عقل اس لئے ہے کہ حدث منافی صلوٰۃ ہے کیونکہ حدث منافی طہارت اور نماز بغیر طہارت کے صحیح نہیں ہوتی لھذا حدث منافی صلوٰۃ ہے اور منافی کے ساتھ شئی باقی نہیں رہتی ہے لھذا حدث کے ساتھ نماز باقی نہ رہنی چاہئے الحاصل عقل اور قیاس کا تقاضہ تو یہی ہے کہ حدث کے ساتھ نماز فاسد ہو جائے لیکن خلاف قیاس اور خلاف عقل حدیث سے ثابت ہے کہ نماز فاسد نہیں ہوگی بلکہ وضو کرنے کے بعد بنا کرنا جائز ہوگا۔ اور جو چیز خلاف قیاس ثابت ہو اس پر چونکہ دوسری چیزوں کو قیاس نہیں کیا جاتا ہے اس لئے اس پر اس کو قیاس نہیں کیا جائے گا کہ اگر کسی کا نماز میں سر زخمی ہو گیا یا اس کو احتلام ہو گیا تو وہ غسل کر کے اپنی نماز پر بنا کرے اسی کو فاضل مصنفؒ نے کہا ہے کہ نماز پر بنا کرنے کا حکم مقیس علیہ یعنی حدث میں غیر معقول ہے لہذا اس کو فرع یعنی سر زخمی ہونے اور احتلام ہونے کی طرف متعدی نہیں کیا جائیگا۔ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اسی کے مثل ایک مثال اور ہے وہ یہ کہ شوافع کہتے ہیں کہ اگر ناپاک پانی کے دو مٹکے اکٹھا ہو جائیں تو وہ دونوں پاک ہو جائیں گے۔ اصل میں شوافع کے نزدیک دو مٹکوں کی مقدار پانی کثیر ہوتا ہے اور کثیر پانی نجاست کے گرنے سے ناپاک نہیں ہوتا الا یہ کہ پانی کا کوئی ایک وصف بدل جائے رنگ یا بُو یا مزہ۔ اور قلیل پانی نجاست کے گرنے سے ناپاک ہو جاتا ہے خواہ وصف بدلے یا نہ بدلے۔ اب وہ کہتے ہیں کہ دو مٹکوں کا پانی جب تک الگ الگ تھا تو قلیل ہونے کی وجہ سے ناپاک تھا لیکن جب دونوں کو جمع کر لیا گیا تو کثیر ہونے کی وجہ سے پاک ہو گیا۔ اس کے بعد یہ حضرات فرماتے ہیں کہ اگر اس پانی کو پھر الگ الگ کر دیا گیا تو یہ پورا پانی اپنی طہارت پر باقی رہے گا، اور وہ اس کو اس پر قیاس کرتے ہیں کہ اگر دو مٹکوں میں نجاست گر گئی اور وصف نہیں بدلا تو پانی پاک رہے گا۔ کیونکہ حدیث میں ہے اِذَا بَلَغَ الْمَاءُ قُلَّتَیْنِ لَمْ یَحْمِلِ الْخَبَثَ؛ جب پانی دو مٹکوں کی مقدار ہو تو ناپاک نہیں ہوتا۔ اس کے بعد اگر اس پانی کو الگ الگ دو یا زائد جگہ کر دیا گیا تو یہ اپنی طہارت پر باقی رہے گا۔ پس جس طرح نجاست گرنے کے باوجود دو مٹکوں کا پانی پاک ہے اور الگ الگ کرنے کے باوجود طہارت باقی رہتی ہے اسی طرح جب دو مٹکے الگ الگ ناپاک تھے تو اکٹھا ہونے سے پاک ہو جائیں گے اور اس کے بعد الگ الگ کرنے سے ناپاک نہیں ہوں گے بلکہ پاک ہی رہیں گے۔ ہم جواب میں کہتے ہیں کہ اولاً تو یہ حدیث ثابت ہی نہیں اگر ثابت مان لیا جائے تو اصل اور مقیس علیہ میں یہ حکم یعنی پانی کا ناپاک نہ ہونا غیر معقول ہوگا کیونکہ وقوع نجاست کے ساتھ طہارت کا باقی رہنا غیر معقول ہے۔ الحاصل جب دو مٹکوں کی مقدار پانی میں نجاست گر جائے تو اس کا ناپاک نہ ہونا حدیث سے خلاف قیاس اور خلاف عقل ثابت ہے اور خلاف عقل اور خلاف قیاس چیز پر کسی دوسری چیز کو قیاس کرنا صحیح نہیں ہے لہذا حضرات شوافع کا مذکورہ قیاس بھی صحیح نہ ہوگا۔

وَمِثَالُ الرَّابِعِ وَهُوَ مَا يَكُوْنُ التَّعْلِيْلُ لِاَمْرٍ شَرْعِيٍّ لَا لِاَمْرٍ لُغَوِيٍّ فِيْ قَوْلِهِمُ الْمَطْبُوْخُ الْمُنَصَّفُ خَمْرٌ لِاَنَّ الْخَمْرَ اِنَّمَا كَانَ خَمْرًا لِاَنَّهٗ يُخَامِرُ الْعَقْلَ وَغَيْرُهٗ يُخَامِرُ الْعَقْلَ اَيْضًا فَيَكُوْنُ خَمْرًا بِالْقِيَاسِ وَالسَّارِقُ اِنَّمَا كَانَ سَارِقًا لِاَنَّهٗ اَخَذَ مَالَ

الْغَيْرِ بِطَرِيْقِ الْخُفْيَةِ وَقَدْ شَارَكَهُ النَّبَّاشُ فِيْ هٰذَا الْمَعْنٰى فَيَكُوْنُ سَارِقًا بِالْقِيَاسِ وَهٰذَا قِيَاسٌ فِي اللُّغَةِ مَعَ اِعْتِرَافِهٖ اَنَّ الْاِسْمَ لَمْ يُوْضَعْ لَهٗ فِي اللُّغَةِ وَالدَّلِيْلُ عَلٰى فَسَادِ هٰذَا النَّوْعِ مِنَ الْقِيَاسِ اَنَّ الْعَرَبَ يُسَمِّي الْفَرَسَ اَدْهَمَ لِسَوَادِهٖ وَكُمَيْتًا لِحُمْرَتِهٖ ثُمَّ لَا يُطْلَقُ هٰذَا الْاِسْمُ عَلَى الزِّنْجِيِّ وَالثَّوْبِ الْاَحْمَرِ وَلَوْ جَرَتِ الْمُقَايَسَةُ فِي الْاَسَامِي اللُّغَوِيَّةِ لَجَازَ ذٰلِكَ لِوُجُوْدِ الْعِلَّةِ وَلِاَنَّ هٰذَا يُؤَدِّيْ اِلٰى اِبْطَالِ الْاَسْبَابِ الشَّرْعِيَّةِ وَذٰلِكَ لِاَنَّ الشَّرْعَ جَعَلَ السَّرِقَةَ سَبَبًا لِنَوْعٍ مِنَ الْاَحْكَامِ فَاِذَا عَلَّقْنَا الْحُكْمَ بِمَا هُوَ اَعَمُّ مِنَ السَّرِقَةِ وَهُوَ اَخْذُ مَالِ الْغَيْرِ عَلٰى طَرِيْقِ الْخُفْيَةِ تَبَيَّنَ اَنَّ السَّبَبَ كَانَ فِي الْاَصْلِ مَعْنًى هُوَ غَيْرُ السَّرِقَةِ وَكَذٰلِكَ جَعَلَ شُرْبَ الْخَمْرِ سَبَبًا لِنَوْعٍ مِنَ الْاَحْكَامِ فَاِذَا عَلَّقْنَا الْحُكْمَ بِاَمْرٍ اَعَمَّ مِنَ الْخَمْرِ تَبَيَّنَ اَنَّ الْحُكْمَ كَانَ فِي الْاَصْلِ مُتَعَلِّقًا بِغَيْرِ الْخَمْرِ۔

ترجمہ اور مثال رابع اور وہ وہ ہے کہ بیان علت امر شرعی کی وجہ سے ہو امر لغوی کی وجہ سے نہ ہو، شوافع کے قول میں ہے کہ شیرہ جس کو پکا کر نصف کرلیا گیا ہو خمر ہے کیونکہ خمر، خمر ہوتی ہے اس لئے کہ وہ عقل کو چھپا دیتی ہے اور اس کے علاوہ بھی عقل کو چھپا دیتی ہے پس اس کے علاوہ بھی بذریعۂ قیاس خمر ہوگی۔ اور سارق، سارق اس لئے ہے کہ اس نے چپکے سے دوسرے کا مال لیا ہے اور اس معنی میں کفن چور بھی اس کے ساتھ شریک ہے پس بذریعۂ قیاس وہ بھی سارق ہوگا، اور یہ قیاس فی اللغۃ ہے اس اعتراف کے باوجود کہ لفظ سارق لغت میں نباش کے لئے وضع نہیں کیا گیا ہے اور قیاس کی اس نوع کے فاسد ہونے پر دلیل یہ ہے کہ عرب سیاہ گھوڑے کا نام ادہم اور سرخ گھوڑے کا نام کمیت رکھتے ہیں پھر اس لفظ کا اطلاق حبشی اور سرخ کپڑے پر نہیں کرتے ہیں اگر اسامی لغویہ میں قیاس جاری ہوتا تو علت کے پائے جانے کی وجہ سے یہ اطلاق جائز ہوتا۔
اور اس لئے کہ یہ اسباب شرعیہ کے ابطال کا سبب بنے گا۔ اور یہ اس لئے کہ شریعت نے سرقہ کو ایک قسم کے حکم کا سبب بنایا ہے پس جب ہم حکم کو اس پر معلق کردیں جو سرقہ سے عام ہے اور وہ دوسرے کے مال کو چپکے سے لینا ہے تو ظاہر ہوگا کہ سبب اصل میں ایک ایسا معنی ہے جو سرقہ کے علاوہ ہے، اور اسی طرح شرب خمر کو ایک قسم کے حکم کا سبب بنایا ہے پس جب ہم حکم کو ایسے امر پر معلق کردیں جو خمر سے عام ہو تو ظاہر ہوگا کہ حکم اصل میں غیر خمر کے ساتھ متعلق تھا۔

تشریح مصنفؒ فرماتے ہیں کہ چوتھی شرط کے فوت ہونے کی مثال یہ ہے کہ احناف کے نزدیک خمر لغت میں انگور کے اس کچے شیرہ کو کہا جاتا ہے جس میں جوش پیدا ہو کر جھاگ اٹھنے لگے اور نشہ پیدا ہو جائے اس کا حکم یہ ہے کہ اس کو حلال سمجھنے والا کافر ہوگا اور اس کا ایک قطرہ بھی حرام ہوگا اور موجب حد ہوگا، اس

پینے سے نشہ پیدا ہو یا نشہ پیدا نہ ہو۔ اس کے علاوہ دوسری نشہ آور چیزوں کا یہ حکم نہیں ہے یعنی ان کو حلال سمجھنے والا نہ کافر ہوگا اور نہ مقدارِ غیر مسکر کے پینے سے حد واجب ہوگی۔ حضراتِ شوافع کہتے ہیں کہ انگور کا وہ شیرہ جس کو آگ پر پکایا گیا اور پکتے پکتے آدھا رہ گیا اور اس میں نشہ پیدا ہو گیا وہ بھی خمر ہے کیونکہ خمر کو خمر اس لئے کہتے ہیں کہ وہ عقل کو مستور کر دیتی ہے، یعنی خمر کے لغوی معنی چھپانے کے ہیں، پس جس طرح انگور کے کچے شیرہ سے تیار کردہ چیز عقل کو چھپا دیتی ہے اور عقل کو چھپانے کی وجہ سے اس کو خمر کہتے ہیں اسی طرح آگ پر پکا ہوا شیرۂ انگور بھی عقل کو چھپا دیتا ہے لہٰذا اس پر قیاس کرتے ہوئے اس کو بھی خمر کہا جائیگا، اور اس کا بھی وہی حکم ہوگا جو اس کا ہے۔ لیکن ہم کہتے ہیں کہ آگ پر پکے ہوئے شیرۂ انگور کو کچے شیرۂ انگور پر قیاس کر کے خمر کہنا اور اس کا نام خمر رکھنا قیاس فی اللغت ہے، یعنی یہاں علت کا بیان (عقل کو چھپا دینا) امرِ لغوی کے لئے ہے نہ کہ حکمِ شرعی کیلئے حالانکہ قیاس کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ علت کا بیان اور استخراج حکمِ شرعی کے لئے ہو نہ کہ امرِ لغوی کے لئے۔

الحاصل شرطِ رابع کے فوت ہونے کی وجہ سے یہ قیاس صحیح نہیں ہے۔ چوتھی شرط کے فوت ہونے کی دوسری مثال یہ ہے کہ نباش (کفن چور) احناف کے نزدیک تو سارق نہیں ہے لہٰذا احناف کے نزدیک اس پر قطعِ ید کا حکم جاری نہیں ہوگا۔ لیکن شوافع کے نزدیک سارق ہے چنانچہ ان کے نزدیک سارق کی طرح نباش پر بھی قطعِ ید کا حکم جاری ہوگا۔ شوافع نے نباش کو سارق پر قیاس کیا ہے اور علت یہ بیان کی ہے کہ سارق کو سارق اس لئے کہا جاتا ہے کہ وہ دوسرے کا مال چپکے سے لیتا ہے اور اس معنی میں نباش بھی اس کا شریک ہے کیونکہ وہ بھی میت کا کفن چپکے سے لیتا ہے، اور جب ایسا ہے تو سارق پر قیاس کر کے نباش بھی سارق ہوگا اور جب نباش سارق ہے تو اس پر قطعِ ید کا حکم بھی جاری ہوگا، لیکن ہم کہتے ہیں کہ یہ قیاس فی اللغت ہے، یعنی قیاس کے ذریعہ نباش کے لئے لفظِ سارق کو ثابت کرنا ہے اور پہلے گذر چکا ہے کہ قیاس کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ قیاس فی اللغت نہ ہو یعنی علت کا استخراج امرِ لغوی کے لئے نہ ہو، پس صحتِ قیاس کی شرط فوت ہونے کی وجہ سے یہ قیاس صحیح نہ ہوگا۔ صاحبِ اصول الشاشیؒ فرماتے ہیں کہ امام شافعیؒ نے نباش کو سارق پر لغۃً قیاس کیا ہے اور مطبوخِ منصف کو خمر پر لغۃً قیاس کیا ہے حالانکہ حضرت امام شافعیؒ خود اس بات کے معترف ہیں کہ لفظِ سارق نباش کے لئے اور لفظِ خمر، مطبوخِ منصف کے لئے وضع نہیں کیا گیا ہے۔

والدلیل علیٰ فساد ھٰذا النوع الخ سے مصنفؒ نے قیاس کی اس قسم یعنی قیاس فی اللغۃ کے فاسد اور غلط ہونے پر دو دلیلیں پیش کی ہیں۔ پہلی دلیل یہ ہے کہ اہلِ عرب کالے رنگ کے گھوڑے کو ادہم اور سرخ رنگ کے گھوڑے کو کمیت کہتے ہیں لیکن حبشی آدمی کو اس کے کالا ہونے کی وجہ سے ادہم اور سرخ کپڑے کو کمیت نہیں کہتے ہیں، اگر اسماءِ لغویہ میں قیاس جاری ہوتا یعنی قیاس فی اللغۃ جائز ہوتا تو علتِ سواد کے پائے جانے کی وجہ سے حبشی آدمی پر ادہم کا، اور علتِ حمرۃ کے پائے جانے کی وجہ سے سرخ کپڑے پر کمیت کا اطلاق درست ہونا چاہئے تھا، حالانکہ بالاجماع یہ اطلاق درست نہیں ہے اور جب یہ

اطلاق درست نہیں ہے تو لغات میں قیاس بھی جائز نہ ہوگا۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ قیاس فی اللغۃ اسباب شرعیہ کو باطل کر دیتا ہے اس طور پر کہ شریعت نے قطع ید کا سبب سرقہ کو قرار دیا ہے، اب اگر ہم حکم یعنی قطعِ ید کو اس چیز پر معلق کر دیں جو سرقہ سے عام ہے یعنی دوسرے کا مال چپکے سے لے لینا یعنی قطع ید کا سبب دوسرے کے مال کو چپکے سے لینا قرار دیدیں جو نباش اور سارق دونوں کو شامل ہو تو اس سے یہ ظاہر ہوگا کہ سبب اصل میں وہ معنی ہیں جو سرقہ کے علاوہ ہیں اور جب قطع ید کا سبب سرقہ کے علاوہ دوسرے معنی ہیں یعنی مال غیر کو چپکے سے لے لینا، تو شریعت نے قطع ید کا جس کو سبب قرار دیا تھا یعنی سرقہ وہ باطل ہو گیا، اسی طرح شریعت نے شربِ خمر کو حد کا سبب قرار دیا ہے اب اگر ہم حکم یعنی حد کو ایسے امر پر معلق کر دیں جو خمر سے عام ہے یعنی مخامرۂ عقل (عقل کو چھپا دینا) کو سبب قرار دیدیں جو مطبوخ اور غیر مطبوخ دونوں کو شامل ہو تو اس سے یہ ظاہر ہوگا کہ حد کا سبب در اصل خمر کے علاوہ ہے یعنی مخامرۂ عقل سبب ہے اور جب حد کا سبب خمر کے علاوہ یعنی مخامرۂ عقل ہوا تو شریعت نے حد کا جس کو سبب قرار دیا تھا یعنی خمر وہ باطل ہوگیا۔ الحاصل قیاس فی اللغت کی وجہ سے اسباب شرعیہ کا بطلان لازم آتا ہے اور اسباب شرعیہ کا بطلان جائز نہیں ہے اور جب اسباب شرعیہ کا بطلان جائز نہیں ہے تو قیاس فی اللغۃ جسکی وجہ سے یہ ابطلان لازم آتا ہے وہ بھی ناجائز ہوگا، الحاصل مذکورہ دونوں دلیلوں سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ قیاس فی اللغۃ ناجائز ہے۔

وَمِثَالُ الشَّرْطِ الْخَامِسِ وَهُوَ مَا لَا يَكُوْنُ الْفَرْعُ مَنْصُوْصًا عَلَيْهِ كَمَا يُقَالُ اِعْتَاقُ الرَّقَبَةِ الْكَافِرَةِ فِيْ كَفَّارَةِ الْيَمِيْنِ وَالظِّهَارِ لَا يَجُوْزُ بِالْقِيَاسِ عَلٰى كَفَّارَةِ الْقَتْلِ وَلَوْ جَامَعَ الْمُظَاهِرُ فِيْ خِلَالِ الْاِطْعَامِ يَسْتَأْنِفُ الْاِطْعَامَ بِالْقِيَاسِ عَلَى الصَّوْمِ وَيَجُوْزُ لِلْمُحْصَرِ اَنْ يَتَحَلَّلَ بِالصَّوْمِ بِالْقِيَاسِ عَلَى الْمُتَمَتِّعِ وَالْمُتَمَتِّعُ اِذَا لَمْ يَصُمْ فِيْ اَيَّامِ التَّشْرِيْقِ يَصُوْمُ بَعْدَهَا بِالْقِيَاسِ عَلٰى قَضَاءِ رَمَضَانَ۔

ترجمہ اور شرط خامس کی مثال اور وہ یہ ہے کہ فرع منصوص علیہ نہ ہو جیسا کہ کہا جاتا ہے کفارۂ قتل پر قیاس کر کے کفارۂ یمین اور کفارۂ ظہار میں رقبۂ کافرہ کا آزاد کرنا جائز نہیں ہے اور اگر ظہار کرنے والے نے کھانا کھلانے کے دوران جماع کیا تو وہ اطعام کا اعادہ کرے گا روزے پر قیاس کرتے ہوئے اور محصر کے لئے روزہ رکھ کر حلال ہونا جائز ہے متمتع پر قیاس کرتے ہوئے اور متمتع نے جب ایام تشریق میں روزہ نہیں رکھا تو اس کے بعد روزہ رکھیگا قضاء رمضان پر قیاس کرتے ہوئے۔

تشریح مصنفؒ کہتے ہیں کہ پانچویں شرط (فرع مقیس کا منصوص علیہ نہ ہونا) کے فوت ہونے کی مثال یہ ہے کہ ہم احناف کے نزدیک کفارۂ قتل میں رقبۂ مؤمنہ کا آزاد کرنا ضروری ہے، رقبۂ کافرہ کا آزاد کرنا کافی نہیں ہوگا کیونکہ باری تعالیٰ نے کفارۂ قتل کے بارے میں فرمایا ہے "فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ" یعنی کفارۂ قتل

میں رقبہ آزاد کرنے کے لئے اُس رقبہ کا مؤمن ہونا شرط ہے اور کفارۂ یمین اور کفارۂ ظہار میں مطلقاً رقبہ کا آزاد کرنا کافی ہے رقبہ مؤمن ہو یا کافر ہو، کیونکہ کفارۂ یمین کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے "او تحریر رقبۃ" پ۷۔ اور کفارۂ ظہار کے بارے میں فرمایا ہے "فتحریر رقبۃ، پ۲۸" ان دونوں جگہ لفظ رقبہ مطلق ہے ایمان کی شرط کے ساتھ مشروط نہیں ہے لہذا مطلق رقبہ آزاد کرنا کافی ہوگا مؤمن ہو یا کافر ہو۔

حضرت امام شافعیؒ کفارۂ یمین اور کفارۂ ظہار کو کفارۂ قتل پر قیاس کر کے کفارۂ یمین اور ظہار میں بھی مؤمن غلام آزاد کرنا ضروری قرار دیتے ہیں، چنانچہ ان کے نزدیک کافر غلام آزاد کرنے سے کفارۂ قتل کی طرح کفارۂ یمین اور ظہار بھی ادا نہیں ہوگا، لیکن ہم کہتے ہیں کہ اس قیاس میں پانچویں شرط فوت ہوگئی ہے اس طور پر کہ قیاس کے صحیح ہونے کے لئے پانچویں شرط یہ ہے کہ فرع یعنی جس کو قیاس کیا گیا ہے وہ منصوص علیہ نہ ہو یعنی اس پر نص وارد نہ ہوئی ہو حالانکہ یہاں فرع یعنی مقیس منصوص علیہ ہے یعنی یمین اور ظہار دونوں کے کفارہ پر نص وارد ہوئی ہے لہذا اس شرط کے فوت ہونے کی وجہ سے قیاس صحیح نہ ہوگا۔ شرطِ خامس کے فوت ہونے کی دوسری مثال یہ ہے کہ ہم احناف کے نزدیک مظاہر (ظہار کرنے والا) اگر روزوں سے کفارۂ ظہار ادا کرتا ہے اور روزوں کے دوران اس نے اپنی بیوی سے جماع کر لیا، مثلاً ایک ماہ کے روزوں کے بعد جماع کر لیا تو اس پر از سرِ نو دوبارہ دو ماہ کے روزے واجب ہوں گے جماع سے پہلے جو روزے رکھے تھے وہ کالعدم ہو جائیں گے۔ اور دلیل اس کی یہ ہے کہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے "فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ اَنْ يَّتَمَاسَّا" یعنی جس شخص کو غلام میسر نہ ہو وہ مسلسل دو ماہ کے روزے رکھے جماع کرنے سے پہلے پہلے۔ اور اگر وہ ساٹھ مساکین کو کھانا کھلا کر یا دیگر کفارہ ادا کرتا ہے اور کھانا کھلانے کے دوران جماع کر لیتا ہے، مثلاً روزانہ ایک مسکین کو کھانا کھلاتا ہے اور بیس دن کھلانے کے بعد اس نے جماع کر لیا تو اس پر استیناف یعنی از سرِ نو کھانا کھلانا واجب ہوگا۔ کیونکہ اطعام طعام کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے فَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ فَاِطْعَامُ سِتِّيْنَ مِسْكِيْنًا یعنی روزے رکھنے کی طاقت نہ ہونے کی صورت میں اطعام کا حکم دیا گیا ہے اور یہ حکم مطلق ہے، مِن قبل ان يتماسّا کی قید کے ساتھ مقید نہیں ہے لہذا یہ حکم مطلق ہی رہے گا، یعنی جماع سے پہلے اطعام واجب نہ ہوگا اور اگر اطعام کے دوران جماع کر لیا گیا تو استیناف واجب نہ ہوگا۔ حضرت امام شافعیؒ اطعام کو روزوں پر قیاس کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جس طرح روزوں کا جماع سے پہلے ادا کرنا ضروری ہے اور روزوں کے دوران جماع کرنے سے استیناف واجب ہے اسی طرح اطعام کا بھی جماع سے پہلے ادا کرنا ضروری ہے۔ اطعام کے دوران اگر جماع کر لیا گیا تو اطعام کا از سرِ نو اعادہ واجب ہوگا، لیکن ہم کہتے ہیں کہ یہاں قیاس کے صحیح ہونے کی پانچویں شرط مفقود ہے اس طور پر کہ مقیس (فرع) یعنی اطعام منصوص علیہ ہے اور اس پر نص وارد ہوئی ہے جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا، حالانکہ قیاس کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ مقیس یعنی فرع منصوص علیہ نہ ہو، پس صحتِ قیاس کی اس شرط کے فوت ہونے کی وجہ سے قیاس صحیح نہ ہوگا۔ شرطِ خامس کے فوت ہونے کی تیسری مثال یہ ہے کہ

ہم احناف کے نزدیک محصر (جس کو راستہ میں حج سے روک دیا گیا ہو) کا حکم یہ ہے کہ وہ ھدی کا جانور حرم میں بھیجے، جب یہ یقین ہوجائے کہ جانور حرم میں ذبح کر دیا گیا تو اس کیلئے سر منڈا کر احرام سے نکلنا جائز ہوگا، اور اگر محصر ہدی بھیجنے پر قادر نہ ہو تو وہ ہمارے نزدیک محرم ہی رہیگا احرام سے نکلنے کی اجازت نہ ہوگی کیونکہ اللہ تعالیٰ نے محصر کے بارے میں فرمایا ہے "وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتّٰى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهٗ" یعنی احرام سے نکلنا ہدی کے ساتھ خاص ہے۔

حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جس طرح تمتع کرنے والا اگر ہدی پر قادر نہ ہو تو وہ تین روزے ایام حج میں اور سات روزے گھر واپسی پر رکھ کر احرام کھول سکتا ہے، اسی طرح محصر بھی ہدی پر قادر نہ ہونے کی صورت میں روزے رکھ کر احرام کھول سکتا ہے، اور ان دونوں کے درمیان علتِ مشترکہ ہدی سے عاجز ہونا ہے۔ الحاصل حضرت امام شافعیؒ نے محصر کو متمتع پر قیاس کیا ہے لیکن ہم کہتے ہیں کہ شرطِ خامس کے فوت ہونے کی وجہ سے یہ قیاس صحیح نہیں ہے کیونکہ فرع یعنی محصر کا حلال ہونا منصوص علیہ ہے اور اس پر نص ولا تحلقوا رؤسکم حتی یبلغ الھدی محلہ وارد ہوئی ہے حالانکہ صحتِ قیاس کے لئے فرع کا غیر منصوص علیہ ہونا ضروری ہے۔ شرطِ خامس کے فوت ہونے کی چوتھی مثال یہ ہے کہ ہم احناف کہتے ہیں کہ متمتع جو ہدی پر قادر نہ ہو وہ تین روزے ایام حج میں یعنی ۷، ۸، ۹ ذی الحجہ کو رکھے اور سات گھر واپس ہوکر رکھے۔ لیکن اگر یہ متمتع ایام حج میں تین روزے نہ رکھ سکا یہاں تک کہ یوم نحر آگیا تو اب ایام تشریق کے گذرنے کے بعد روزے رکھنا جائز نہ ہوگا بلکہ اب صرف دم واجب ہوگا۔ اور دلیل اس کی یہ ہے کہ ایک آدمی نے حضرت عمرؓ سے کہا میں نے حج تمتع کیا اور ہدی کے بدلے روزے نہیں رکھ سکا حتی کہ یوم عرفہ چلا گیا تو یہ سن کر عمر نے کہا عَلَيْكَ الْهَدْيُ اب تو تجھ پر ہدی (دم) ہی واجب ہے، اس آدمی نے کہا لا اجد میں تو ہدی نہیں پاتا۔ عمر نے کہا سل عن قومك اپنی قوم سے مانگو، اس آدمی نے کہا یہاں میری قوم کا کوئی آدمی نہیں ہے، عمرؓ نے اپنے غلام سے کہا اس کو بکری کی قیمت بھر پیسے دیدو۔ ملاحظہ کیجئے حضرت عمرؓ نے ایام حج گذرنے کی صورت میں علیك الھدی فرماکر ہدی کی صراحت کی ہے لھذا روزہ جائز نہ ہوگا۔ حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر متمتع ایام حج میں روزے نہیں رکھ سکا تو بعد میں روزے رکھ کر حلال ہوجائے۔ اور وہ اس کو قضاءِ رمضان پر قیاس کرتے ہیں یعنی رمضان کی قضاء اگلے رمضان سے پہلے پہلے کرنی چاہئے، لیکن اگر اگلے رمضان سے پہلے قضاء نہیں کرسکا تو اس کے بعد قضاء کرلے۔ اسی طرح متمتع اگر ایام حج یعنی یوم نحر سے پہلے تین روزے نہیں رکھ سکا تو بعد میں رکھ لے اور حلال ہوجائے۔ اور ان دونوں کے درمیان علت جامعہ یہ ہے کہ صوم رمضان اور صوم تمتع دونوں صوم موقت ہیں اپنے اپنے وقت سے فوت ہوگئے ہیں۔ لیکن ہم کہتے ہیں کہ یہ قیاس صحیح نہیں ہے کیونکہ فرع یعنی صوم تمتع منصوص علیہ ہے، حضرت عمرؓ کا مذکورہ اثر اس پر وارد ہوا ہے۔ حالانکہ صحتِ قیاس کے لئے شرط یہ ہے کہ فرع منصوص علیہ نہ ہو، پس جب یہاں صحتِ قیاس کی شرط فوت ہوگئی تو یہ قیاس صحیح نہ ہوگا۔ اگر اس پر کوئی یہ اعتراض کرے کہ حضرت عمرؓ کا قول صحابی کا قول ہے نص نہیں ہے لھذا اس کی وجہ سے قیاس کو کیسے ترک کیا جائیگا۔ تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ صحابی کا قول اگر غیر مدرک بالقیاس اور

غیر مدرک بالعقل ہو تو وہ اس پر محمول ہوتا ہے کہ صحابی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے اور جب ایسا ہے تو وہ قولِ صحابی نہیں رہا بلکہ نص ہو گیا، یعنی آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہو گیا۔

فصل اَلْقِیَاسُ الشَّرْعِیُّ هُوَ تَرَتُّبُ الْحُکْمِ فِیْ غَیْرِ الْمَنْصُوْصِ عَلَیْهِ عَلٰی مَعْنًی هُوَ عِلَّةٌ لِذٰلِكَ الْحُکْمِ فِی الْمَنْصُوْصِ عَلَیْهِ ثُمَّ اِنَّمَا یُعْرَفُ کَوْنُ الْمَعْنٰی عِلَّةً بِالْکِتَابِ وَبِالسُّنَّةِ وَبِالْاِجْمَاعِ وَبِالْاِجْتِهَادِ وَبِالْاِسْتِنْبَاطِ۔

ترجمہ قیاس شرعی وہ غیر منصوص علیہ میں حکم کا مرتب ہونا ہے اس معنی کی بنا پر کہ وہ معنی منصوص علیہ میں اس حکم کی علت ہے پھر معنی کا علت ہونا کتاب سے معلوم ہوگا اور سنت سے اور اجماع سے اور اجتہاد و استنباط سے۔

تشریح مصنفؒ نے قیاس کو شرعی کے قید کے ساتھ مقید کر کے قیاس لغوی، قیاس شبہی اور قیاس عقلی سے احتراز کیا ہے۔ قیاس لغوی وہ قیاس ہے جس میں ایک اسم ایک جگہ سے دوسری جگہ کی طرف کسی علتِ مشترکہ کی وجہ سے متعدی ہو جائے جیسے لفظِ خمر، مخامرۂ عقل کی علت کی وجہ سے تمام مسکرات کے لئے بولا جاتا ہے۔ قیاس شبہی یہ ہے کہ حکم علتِ مشاکلت فی الصورت کی وجہ سے ایک صورت سے دوسری صورت کی طرف متعدی ہو جائے جیسے کوئی شخص قعدۂ اخیرہ کی عدم فرضیت پر استدلال کرتا ہوا کہے، کہ قعدۂ اخیرہ چونکہ شکل وصورت میں قعدۂ اولیٰ کے مشابہ ہے اور قعدۂ اولیٰ فرض نہیں ہے لہٰذا قعدۂ اخیرہ بھی فرض نہ ہوگا۔ قیاس عقلی وہ قول ہے جو ایسے مقدمات سے مرکب ہو جن کے تسلیم کر لینے کے بعد ایک دوسرے قول کا تسلیم کرنا لازم ہو جیسے العالم متغیر و کل متغیر حادث کو تسلیم کرنے کے بعد العالم حادث کا تسلیم کرنا لازم آتا ہے۔ ان تینوں قسموں کو قیاس سے خارج کرنے کیلئے مصنف نے شرعی کی قید ذکر کی ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ قیاس شرعی غیر منصوص علیہ میں اس معنی کی وجہ سے حکم کا مرتب ہونا ہے جو معنی منصوص علیہ میں اس حکم کی علت ہے یعنی منصوص علیہ میں جس علت کی وجہ سے حکم ہوا ہے اسی علت کی وجہ سے غیر منصوص علیہ میں حکم ثابت کرنے کا نام قیاس شرعی ہے۔ قیاس کی اس تعریف سے معلوم ہوتا ہے کہ مدارِ قیاس علت ہے اور یہی علت اصل اور فرع کے درمیان مشترک ہوتی ہے اور اسی علت کی وجہ سے حکم اصل سے فرع کی طرف متعدی ہوتا ہے۔ الحاصل اتنی بات تو متفق علیہ ہے کہ غیر منصوص علیہ میں حکم علت کی وجہ سے ثابت ہوتا ہے لیکن اس میں اختلاف ہے کہ منصوص علیہ میں حکم کس وجہ سے ثابت ہوتا ہے نص کی وجہ سے یا علت کی وجہ سے، مشائخ عراق کہتے ہیں کہ منصوص علیہ میں حکم عین نص کی وجہ سے ثابت ہوتا ہے نہ کہ علت کی وجہ سے۔ رہا یہ سوال کہ پھر علت کا کیا فائدہ ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ علت فرع میں ثبوتِ حکم پر دلالت کرنے کے لئے وضع کی گئی ہے۔ اور مشائخ سمرقند نے کہا ہے کہ حکم منصوص علیہ میں علت کی وجہ سے ثابت ہوتا ہے نہ کہ نص کی وجہ سے، یہی قول امام شافعیؒ کا ہے۔ رہا یہ سوال کہ پھر نص کا کیا فائدہ ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ نص حکم کی معرفت کے لئے ہوتی ہے نہ کہ حکم کو ثابت کرنے کیلئے

یعنی نص سے علت ثابت ہوتی ہے حکم ثابت نہیں ہوتا البتہ حکم کی معرفت حاصل ہوتی ہے۔ علت حکم کے ایسے معرّف کو کہتے ہیں جس پر معلول کا وجود موقوف ہو، علت حقیقۃً مؤثر نہیں ہوتی، مؤثر حقیقی تو صرف اللہ کی ذات ہے۔

علت اور علامت کے درمیان فرق یہ ہے کہ علامت پر وجود موقوف نہیں ہوتا اور علت پر وجود موقوف ہوتا ہے جیسے زانی کا محصن ہونا رجم کی علامت ہے اور زنا رجم کی علت ہے۔ دوسرا فرق یہ ہے کہ علت وہ چیز ہے جو دوسرے کے وجود میں مؤثر ہو اس طرح پر کہ معلول کا وجود اس پر موقوف ہو۔ اور علامت وہ چیز ہے جو دوسرے کے وجود میں مؤثر نہ ہو اور اس پر کوئی چیز موقوف نہ ہو۔ تیسرا فرق یہ ہے کہ علت وہ شئی ہے جو شارع کے حکم کا باعث ہو اور علامت شارع کے حکم کا باعث نہیں ہوتی۔ مصنفؒ کہتے ہیں کہ علت سے صرف وہ علت مراد ہے جو قرآن یا حدیث یا اجماع یا مجتہد کے اجتہاد سے ثابت ہو۔

فَمِثَالُ الْعِلَّةِ الْمَعْلُوْمَةِ بِالْكِتَابِ كَثْرَةُ الطَّوَافِ فَإِنَّهَا جُعِلَتْ عِلَّةً لِسُقُوْطِ الْحَرَجِ فِي الْاِسْتِيْذَانِ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَ هُنَّ طَوّٰفُوْنَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلٰى بَعْضٍ، ثُمَّ اَسْقَطَ رَسُوْلُ اللّٰهِ عَلَيْهِ الصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ حَرَجَ نَجَاسَةِ سُؤْرِ الْهِرَّةِ بِحُكْمِ هٰذِهِ الْعِلَّةِ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَلْهِرَّةُ لَيْسَتْ بِنَجِسَةٍ فَاِنَّهَا مِنَ الطَّوَّافِيْنَ عَلَيْكُمْ وَالطَّوَّافَاتِ فَقَاسَ اَصْحَابُنَا جَمِيْعَ مَا يَسْكُنُ فِي الْبُيُوْتِ كَالْفَارَةِ وَالْحَيَّةِ عَلَى الْهِرَّةِ بِعِلَّةِ الطَّوَافِ۔

ترجمہ پس اس علت کی مثال جو کتاب سے معلوم ہوئی ہے کثرتِ طواف ہے کیونکہ کثرتِ طواف کو طلب اذن کے سلسلہ میں سقوطِ حرج کے لئے علت قرار دیا گیا ہے باری تعالیٰ کے قول لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَ هُنَّ طَوّٰفُوْنَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلٰى بَعْضٍ میں، پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس علت کے حکم کی وجہ سے سورِ ہرّہ کی نجاست کے حرج کو ساقط کر دیا ہے۔ چنانچہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے ہرّہ ناپاک نہیں ہے وہ تو تم پر طواف کرنے والیوں میں سے ہے۔ پس ہمارے علماء نے چوہے اور سانپ جیسے گھروں میں رہنے والے تمام جانوروں کو علتِ طواف کی وجہ سے ہرّہ پر قیاس کیا ہے۔

تشریح مصنفؒ فرماتے ہیں کہ وہ علت جس کو کتاب اللہ سے مستنبط کیا گیا ہو اور وہ کتاب اللہ سے ثابت ہو کثرتِ طواف ہے اور کثرتِ طواف کا علت ہونا کتاب اللہ سے اس طرح ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ نے گھر میں کام کرنے والے غلاموں اور لڑکوں کو یہ حکم دیا ہے کہ وہ تین اوقات میں داخل ہونے کے لئے اجازت طلب کیا کریں نمازِ فجر سے پہلے، دوپہر میں اور عشاء کی نماز کے بعد۔ کیونکہ یہ تینوں اوقات ایسے ہیں جن میں آدمی بیداری کے کپڑے اتار کر نیند کے کپڑے زیب تن کر لیتا ہے اور ان کپڑوں میں کسی غیر کے سامنے آنا پسند نہیں کرتا

ہے۔ الحاصل ان اوقاتِ ثلٰثہ میں داخل ہونے کے لئے اجازت لینا ضروری ہے لیکن ان اوقات کے علاوہ دفعِ حرج کے خاطر اجازت لینے کو ساقط کر دیا ہے اور اس کی علت کثرتِ طواف کو قرار دیا گیا ہے چنانچہ ارشاد فرمایا ہے۔ لیس علیکم ولا علیہم جناح بعد ھنّ طوّافون علیکم بعضکم علیٰ بعض یعنی ان اوقاتِ ثلٰثہ کے بعد تم پر اور ان پر کوئی حرج نہیں وہ تم پر طواف کرنے والے ہیں یعنی ان کی بکثرت آمد و رفت ہوتی ہے تمہاری ان سے اور ان کی تم سے ضرورت وابستہ ہے وہ تمہارے پاس آئیں گے خدمت کرنے کے لئے اور تم ان کے پاس جاؤ گے خدمت طلب کرنے کے لئے۔ اب اگر اوقاتِ ثلٰثہ کے علاوہ میں بھی اجازت طلب کرنا ضروری قرار دیدیا جائے تو وہ لوگ حرج میں مبتلا ہو جائیں گے اس لئے دفعِ حرج کے پیشِ نظر ان اوقاتِ ثلاثہ کے علاوہ میں اجازت طلب کرنے کو ضروری قرار نہیں دیا گیا اور اس کی علت کثرتِ طواف (بکثرت آمد و رفت) کو قرار دیا گیا ہے۔ الحاصل استیذان کے سلسلہ میں سقوطِ حرج کے لئے کثرتِ طواف ایسی علت ہے جو کتاب اللہ (لیس علیکم ولا علیہم الآیۃ) سے ثابت ہے پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس علت کی وجہ سے سورِ ہرّہ کی نجاست کے حرج کو ساقط کیا ہے، چنانچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "اَلْھِرَّۃُ لَیْسَتْ بِنَجِسَۃٍ فَاِنَّھَا مِنَ الطَّوَّافِیْنَ عَلَیْکُمْ وَالطَّوَّافَاتِ" یعنی بلی کا پس خوردہ ناپاک ہونا چاہئے کیونکہ بلی کا گوشت ناپاک ہے اور وہ خود درندہ ہے جیسا کہ حدیث الھرّۃ سبع سے ظاہر ہوتا ہے مگر بلی کی آمد و رفت چونکہ گھروں میں بکثرت رہتی ہے اس لئے اس کے پس خوردہ کو ناپاک قرار دیا جائے تو لوگ حرج میں مبتلا ہو جائیں گے۔ پس علتِ طواف کی وجہ سے دفعِ حرج کے خاطر اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ بلی ناپاک نہیں ہے لھذا اس کا پس خوردہ بھی ناپاک نہ ہوگا۔ پھر ہمارے علماء نے اسی علتِ طواف کی وجہ سے گھر میں رہنے والے تمام جانوروں کو بلی پر قیاس کیا ہے مثلاً چوہا، سانپ وغیرہ۔ چنانچہ کہا ہے کہ ان کا پس خوردہ بھی ناپاک نہ ہوگا۔

وَكَذٰلِكَ قَوْلُهٗ تَعَالٰى يُرِيْدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيْدُ بِكُمُ الْعُسْرَ. بَيَّنَ الشَّرْعُ اَنَّ الْاِفْطَارَ لِلْمَرِيْضِ وَالْمُسَافِرِ لِتَيْسِيْرِ الْاَمْرِ عَلَيْهِمْ لِيَتَمَكَّنُوْا مِنْ تَحْقِيْقِ مَا يَتَرَجَّحُ فِیْ نَظَرِهِمْ مِنَ الْاِتْيَانِ بِوَظِيْفَةِ الْوَقْتِ اَوْ تَاْخِيْرِهٖ اِلٰى اَيَّامٍ اُخَرَ وَبِاعْتِبَارِ هٰذَا الْمَعْنٰى قَالَ اَبُوْ حَنِيْفَةَ الْمُسَافِرُ اِذَا نَوٰى فِیْ اَيَّامِ رَمَضَانَ وَاجِبًا اٰخَرَ يَقَعُ عَنْ وَاجِبٍ اٰخَرَ لِاَنَّهٗ لَمَّا ثَبَتَ لَهُ التَّرَخُّصُ بِمَا يَرْجِعُ اِلٰى مَصَالِحِ بَدَنِهٖ وَهُوَ الْاِفْطَارُ فَلِاَنْ يَّثْبُتَ لَهٗ ذٰلِكَ بِمَا يَرْجِعُ اِلٰى مَصَالِحِ دِيْنِهٖ وَهُوَ اِخْرَاجُ النَّفْسِ عَنْ عُهْدَةِ الْوَاجِبِ اَوْلٰى۔

ترجمہ اور اسی طرح باری تعالیٰ کا قول یُرِیْدُ اللّٰہُ بِکُمُ الْیُسْرَ وَلَا یُرِیْدُ بِکُمُ الْعُسْرَ ہے کہ شریعت نے

بیان کیا ہے کہ مریض اور مسافر کے لئے افطار ان پر معاملہ کو آسان کرنے کے لئے ہے تاکہ وہ اس چیز کو ثابت کرنے پر قادر ہو جائیں جو ان کی نظر میں راجح ہے وقت کے وظیفہ کو ادا کرنا یا ایام اخر تک اس کو مؤخر کرنا۔ اور اسی معنی کا اعتبار کرتے ہوئے امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ مسافر نے جب رمضان کے ایام میں واجب آخر کی نیت کی تو واجب آخر ادا ہوگا کیونکہ جب اس کے لئے بدنی مصالح کے پیش نظر رخصتِ افطار ثابت ہوگئی تو اس کے لئے دینی مصالح کے پیش نظر رخصت یعنی اپنے آپ کو واجب کی ذمہ داری سے نکالنا بدرجۂ اولیٰ ثابت ہوگا۔

تشریح مصنفؒ کہتے ہیں کہ کتاب اللہ سے ثابت ہونے والی علت کی مثال یہ بھی ہے کہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے "اللہ تعالیٰ تمہارے حق میں آسانی چاہتا ہے تنگی نہیں چاہتا"، شریعت نے بیمار اور مسافر کو رمضان میں افطار کرنے کی اجازت اس لئے دی ہے تاکہ ان کے لئے آسانی ہو اور روزہ رکھنے اور نہ رکھنے میں جو ان کے نزدیک راجح ہو اس کو ثابت کرنے پر قادر ہو جائیں۔ تفصیل یہ ہے کہ رمضان میں بیمار اور مسافر کے لئے افطار کرنے کی علت یسر ہے جو کتاب اللہ سے ثابت ہے۔ لیکن رمضان میں جس طرح افطار کرنے میں ایک گونہ یسر ہے اسی طرح روزہ رکھنے میں بھی ایک گونہ یسر ہے۔ افطار کرنے یعنی روزہ نہ رکھنے میں جو یسر ہے وہ تو آپ کو بھی معلوم ہے اور روزہ رکھنے میں یسر اس طرح ہے کہ قاعدہ ہے "اَلْبَلِیَّۃُ اِذَا عَمَّتْ طَابَتْ" مصیبت جب عام ہو جاتی ہے تو وہ بھلی معلوم ہوتی ہے۔ یعنی بیمار یا مسافر جب رمضان میں روزہ رکھیگا تو عام مسلمانوں کی موافقت کی وجہ سے روزہ رکھنا آسان ہوگا اور اگر روزہ نہ رکھا اور بعد میں قضاء کی تو اکیلے روزہ رکھنے کی وجہ سے اور لوگوں کو کھاتا پیتا دیکھ کر ایک گونہ تکلیف ہوگی۔ الحاصل افطار کی علت یسر ہے اور یسر تھوڑا تھوڑا روزہ رکھنے میں بھی ہے اور افطار کرنے میں بھی، لھذا مسافر کو اختیار ہوگا کہ وہ روزہ رکھے یا افطار کرے اور بعد میں قضاء کرے۔

مصنفؒ کہتے ہیں کہ بیمار اور مسافر کے لئے رمضان میں چونکہ افطار کرنے کی رخصت ہے اور روزے کا لزوم ساقط ہے اس لئے حضرت امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مسافر نے رمضان میں واجب آخر یعنی قضاء یا نذر کے روزے کی نیت کرلی تو واجبِ آخر ادا ہو جائیگا کیونکہ افطار کرنے اور روزہ نہ رکھنے میں بدنی فائدہ ہے اس طور پر کہ کھانے پینے سے بدن میں قوت آئے گی اور سفر کرنے میں سہولت ہوگی۔ اور واجبِ آخر کا روزہ رکھنے میں دینی فائدہ ہے اس طور پر کہ وہ ایک واجب سے فارغ ہو جائیگا اور آخرت کی سزا سے بچ جائیگا۔ پس جب مسافر کے لئے بدنی فائدے کے خاطر روزہ نہ رکھنے کی رخصت ثابت ہے تو دینی فائدے کے خاطر واجبِ آخر کا روزہ رکھنے کی اجازت بدرجۂ اولیٰ ثابت ہوگی۔

وَمِثَالُ الْعِلَّۃِ الْمَعْلُوْمَۃِ بِالسُّنَّۃِ فِیْ قَوْلِہٖ عَلَیْہِ الصَّلٰوۃُ وَالسَّلَامُ لَیْسَ الْوُضُوْءُ عَلٰی مَنْ نَامَ قَائِمًا اَوْ قَاعِدًا اَوْ رَاکِعًا اَوْ سَاجِدًا اِنَّمَا الْوُضُوْءُ عَلٰی مَنْ نَامَ مُضْطَجِعًا فَاِنَّہٗ اِذَا نَامَ مُضْطَجِعًا اِسْتَرْخَتْ مَفَاصِلُہٗ، جَعَلَ اِسْتِرْخَاءَ الْمَفَاصِلِ عِلَّۃً

فَيَتَعَدَّى الْحُكْمُ بِهٰذِهِ الْعِلَّةِ إِلَى النَّوْمِ مُسْتَنِدًا أَوْ مُتَّكِئًا إِلَى شَيْءٍ لَوْ أُزِيلَ عَنْهُ لَسَقَطَ وَكَذٰلِكَ يَتَعَدَّى الْحُكْمُ بِهٰذِهِ الْعِلَّةِ إِلَى الْإِغْمَاءِ وَالسُّكْرِ وَكَذٰلِكَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ تَوَضَّئِيْ وَصَلِّيْ وَإِنْ قَطَرَ الدَّمُ عَلَى الْحَصِيْرِ قَطْرًا فَإِنَّهُ دَمُ عِرْقٍ اِنْفَجَرَ جَعَلَ اِنْفِجَارَ الدَّمِ عِلَّةً فَتَعَدَّى الْحُكْمُ بِهٰذِهِ الْعِلَّةِ إِلَى الْفَصْدِ وَالْحِجَامَةِ۔

ترجمہ اور اس علت کی مثال جو سنت سے معلوم ہوئی ہے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے (اس) ارشاد میں ہے اس شخص پر وضو واجب نہیں ہے جو کھڑے کھڑے، یا بیٹھے بیٹھے، یا رکوع میں یا سجدہ میں سو گیا، وضو تو اس پر واجب ہے جو کروٹ پر لیٹے ہوئے سو گیا کیونکہ جب وہ کروٹ پر سو گیا تو اس کے مفاصل ڈھیلے ہو گئے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے استرخاء مفاصل کو علت قرار دیا ہے لہذا اس علت کی وجہ سے حکم متعدی ہوگا ٹیک لگا کر سونے کی طرف یا ایسی چیز پر تکیہ لگا کر سونے کی طرف کہ اگر وہ چیز اس سے ہٹ جائے تو وہ گر پڑے۔ اور اسی طرح اس علت کی وجہ سے حکم متعدی ہوگا بے ہوشی اور نشہ کی طرف اور اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد تو وضو کر، نماز پڑھ کر اگرچہ خون چٹائی پر ٹپکتا رہے کیونکہ وہ رگ کا خون ہے جو جاری ہوا، آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خون کے جاری ہونے کو علت بنایا ہے لہذا حکم اس علت کی وجہ سے فصد اور حجامت کی طرف متعدی ہوگا۔

تشریح مصنف نے اس علت کی مثال میں جو حدیث سے ثابت ہوئی ہے فرمایا ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے لَيْسَ الْوُضُوْءُ عَلٰى مَنْ نَامَ قَائِمًا اَوْ قَاعِدًا اَوْ رَاكِعًا اَوْ سَاجِدًا وَاِنَّمَا الْوُضُوْءُ عَلٰى مَنْ نَامَ مُضْطَجِعًا فَاِنَّهُ اِذَا نَامَ مُضْطَجِعًا اِسْتَرْخَتْ مَفَاصِلُهُ۔ یعنی اگر کوئی شخص کھڑا کھڑا سو گیا یا رکوع، سجدے کی حالت میں سو گیا تو اس پر وضو واجب نہیں ہوگا، وضو اس پر واجب ہوگا جو کروٹ پر سو گیا کیونکہ جب آدمی کروٹ پر سوئیگا تو اس کے مفاصل ڈھیلے ہو جائیں گے، اس حدیث میں اللہ کے نبی نے استرخاء مفاصل کو نقض وضو کی علت قرار دیا ہے۔ لہذا جن جن صورتوں میں یہ علت پائی جائے گی وضو ٹوٹ جائیگا چنانچہ اگر کوئی شخص ٹیک لگا کر سو گیا یا کسی چیز پر تکیہ لگا کر اس طرح سو گیا کہ اگر وہ چیز ہٹا دی جائے تو وہ گر پڑے، ان دونوں صورتوں میں چونکہ استرخاء مفاصل پایا جاتا ہے اس لئے وضو ٹوٹ جائیگا۔ اسی طرح اگر کوئی شخص بیہوش ہو گیا یا نشہ میں مبتلا ہو گیا تو اس علت کی وجہ سے وضو ٹوٹ جائیگا۔ مصنف کہتے ہیں کہ حدیث سے ثابت ہونے والی علت کی ایک مثال یہ ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مستحاضہ سے فرمایا تَوَضَّئِيْ وَصَلِّيْ وَاِنْ قَطَرَ الدَّمُ عَلَى الْحَصِيْرِ قَطْرًا فَاِنَّهُ دَمُ عِرْقٍ اِنْفَجَرَ وضو کر اور نماز پڑھ اگرچہ چٹائی پر خون کے قطرے ٹپکتے رہیں کیونکہ یہ رگ کا خون ہے جو بہا ہے۔ اس حدیث میں اللہ کے نبی نے خون کے بہنے کو وضو کے ٹوٹنے کی علت قرار دیا ہے پس اس علت کی وجہ سے وضو ٹوٹنے کا حکم فصد اور حجامت کی طرف بھی متعدی ہوگا کیونکہ ان دونوں صورتوں میں بھی خون بہتا ہے۔

وَمِثَالُ الْعِلَّةِ الْمَعْلُوْمَةِ بِالْاِجْمَاعِ فِیْمَا قُلْنَا الصِّغْرُ عِلَّةٌ لِوِلَایَةِ الْاَبِ فِیْ حَقِّ الصَّغِیْرِ فَیَثْبُتُ الْحُکْمُ فِیْ حَقِّ الصَّغِیْرِ لِوُجُوْدِ الْعِلَّةِ وَالْبُلُوْغُ عَنْ عَقْلٍ عِلَّةٌ لِزَوَالِ وِلَایَةِ الْاَبِ فِیْ حَقِّ الْغُلَامِ فَیَتَعَدَّی الْحُکْمُ اِلَی الْجَارِیَةِ بِهٰذِهِ الْعِلَّةِ وَ اِنْفِجَارُ الدَّمِ عِلَّةٌ لِاِنْتِقَاضِ الطَّهَارَةِ فِیْ حَقِّ الْمُسْتَحَاضَةِ فَیَتَعَدَّی الْحُکْمُ اِلٰی غَیْرِهَا لِوُجُوْدِ الْعِلَّةِ۔

ترجمہ اور اس علت کی مثال جو اجماع سے ثابت ہے اس قول میں ہے جو ہم نے کہا کہ صغر (عدم بلوغ) ولایتِ اب کی علت ہے صغیر کے حق میں پس علت کے پائے جانے کی وجہ سے صغیرہ کے حق میں حکم ثابت ہوجائیگا اور بلوغ مع العقل لڑکے کے حق میں ولایت اب کے زائل ہونے کی علت ہے پس اسی علت کی وجہ سے حکم لڑکی کی طرف متعدی ہوجائے گا اور خون کا بہنا وضو ٹوٹنے کی علت ہے مستحاضہ کے حق میں لہذا اس کے علاوہ کی طرف حکم متعدی ہوگا کیونکہ علت موجود ہے۔

تشریح مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اس علت کی مثال جو اجماع سے ثابت ہے یہ ہے کہ صغیر یعنی نابالغ لڑکے کے حق میں باپ کی ولایت کی علت بالاجماع صغر ہے یعنی باپ کو صغیر پر جو ولایت حاصل ہے اس کی علت بالاجماع صغر ہے اس کے قائل احناف بھی ہیں امام شافعیؒ وغیرہ دوسرے حضرات بھی ہیں لیکن صغیرہ کے حق میں ولایتِ اب کی علت میں اختلاف ہے۔ احناف کہتے ہیں کہ صغیرہ کے حق میں بھی ولایت کی علت صغر ہے اور شوافع کہتے ہیں کہ صغیرہ کے حق میں ولایت کی علت بکارت ہے۔ احناف کی دلیل یہ ہے کہ صغیر کے حق میں ولایت کی علت چونکہ بالاجماع صغر ہے اس لئے اس علت کی وجہ سے صغیرہ کے حق میں بھی ولایتِ اب کا حکم ثابت ہوجائے گا یعنی صغیر پر قیاس کرتے ہوئے صغیرہ پر بھی باپ کو اس کے صغر کی وجہ سے ولایت حاصل ہوگی۔ اسی طرح لڑکے کا عاقل بالغ ہونا باپ کی ولایت کے زائل ہونے کی بالاجماع علت ہے پس اسی علت کی وجہ سے لڑکی کی طرف زوالِ ولایت کا حکم متعدی ہوجائے گا اسی طرح مستحاضہ کے حق میں وضو ٹوٹنے کی علت بالاجماع خون کا بہنا ہے پس وضو ٹوٹنے کا حکم وجودِ علت کی وجہ سے ہر اس صورت کی طرف متعدی ہوگا جہاں خون کا بہنا پایا جائے گا۔

ثُمَّ بَعْدَ ذٰلِكَ نَقُوْلُ الْقِيَاسُ عَلٰی نَوْعَیْنِ اَحَدُهُمَا اَنْ یَّکُوْنَ الْحُکْمُ الْمُعَدّٰی مِنْ نَوْعِ الْحُکْمِ الثَّابِتِ فِی الْاَصْلِ وَالثَّانِیْ اَنْ یَّکُوْنَ مِنْ جِنْسِهٖ مِثَالُ الْاِتِّحَادِ فِی النَّوْعِ مَا قُلْنَا اِنَّ الصِّغَرَ عِلَّةٌ لِوِلَایَةِ الْاِنْکَاحِ فِیْ حَقِّ الْغُلَامِ فَیَثْبُتُ وِلَایَةُ الْاِنْکَاحِ فِیْ حَقِّ الْجَارِیَةِ لِوُجُوْدِ الْعِلَّةِ فِیْهَا وَبِهٖ یَثْبُتُ الْحُکْمُ فِی الثَّیِّبِ الصَّغِیْرَةِ وَکَذٰلِكَ قُلْنَا الطَّوَافُ عِلَّةٌ سُقُوْطِ نَجَاسَةِ السُّؤْرِ

فِی سُؤرِ الْهِرَّةِ فَيَتَعَدَّى الْحُكْمُ إِلَى سُؤْرِ سَوَاكِنِ الْبُيُوتِ لِوُجُودِ الْعِلَّةِ وَبُلُوغِ الْغُلَامِ عَنْ عَقْلٍ عِلَّةُ زَوَالِ وِلَايَةِ الْإِنْكَاحِ فَيَزُولُ الْوِلَايَةُ عَنِ الْجَارِيَةِ بِحُكْمِ هٰذِهِ الْعِلَّةِ ـ

ترجمہ پھر اس کے بعد ہم کہتے ہیں کہ قیاس کی دو قسمیں ہیں، ان میں سے ایک یہ کہ وہ حکم جس کو متعدی کیا گیا ہے اس حکم کی نوع سے ہو جو اصل میں ثابت ہے، اور دوم یہ ہے کہ وہ حکم اس کی جنس سے ہو۔ نوع میں متحد ہونے کی مثال وہ ہے جو ہم نے کہا کہ صغر لڑکے کے حق میں ولایت انکاح کی علت ہے لہذا لڑکی کے حق میں بھی ولایت انکاح ثابت ہوگی کیونکہ لڑکی میں بھی یہ علت موجود ہے اور اسی کی وجہ سے ثیب صغیرہ میں حکم ثابت ہوگا، اور اسی طرح ہم نے کہا کہ طواف (چکر لگانا) سور ہرہ میں سور کی نجاست کے ساقط ہونے کی علت ہے لھذا یہ حکم وجود علت کی وجہ سے گھروں میں رہنے والے جانوروں کے سؤر کی طرف متعدی ہوگا۔ اور لڑکے کا عاقل بالغ ہونا ولایت انکاح کے زوال کی علت ہے پس اس علت کی وجہ سے لڑکی سے ولایت زائل ہو جائے گی۔

تشریح مصنفؒ کہتے ہیں کہ حکم متعدی ہونے کے اعتبار سے قیاس کی دو قسمیں ہیں ایک یہ کہ وہ حکم جو فرع کی طرف متعدی کیا گیا ہے اور وہ حکم جو اصل میں ثابت ہے دونوں کی نوع ایک ہو یعنی اشتراک علت کی وجہ سے فرع میں جو حکم ثابت ہو وہ اصل کے حکم کی نوع سے ہو، دوم یہ کہ وہ حکم جو فرع کی طرف متعدی کیا گیا ہے اور وہ حکم جو اصل میں ثابت ہے دونوں کی جنس ایک ہو۔ اتحاد فی النوع کی مثال یہ ہے کہ احناف کے نزدیک باپ کے نابالغ لڑکے پر نکاح کرانے کی ولایت حاصل ہے اور اس کی علت صغر ہے۔ یہ علت چونکہ نابالغ لڑکی میں بھی موجود ہے اس لئے باپ کو نابالغ لڑکی پر بھی ولایت انکاح حاصل ہوگی۔ اور اسی علت کی وجہ سے ثیبہ صغیرہ پر بھی حکم ولایت ثابت ہوگا. ملاحظہ کیجئے وہ ولایت جو اصل یعنی صغیر کے حق میں ثابت ہے اور وہ ولایت جو فرع یعنی صغیرہ کے حق میں ثابت ہے دونوں کی نوع ایک ہے یعنی دونوں میں عینیت ہے اگرچہ دونوں کا محل الگ الگ ہے۔ اتحاد فی النوع کی دوسری مثال یہ ہے کہ سور ہرہ سے علت طواف کی وجہ سے نجاست ساقط ہوگئی ہے اور یہ علت چونکہ سواکن بیوت میں بھی موجود ہے اس لئے سقوط نجاست کا حکم سواکن بیوت کے سور کی طرف بھی متعدی ہوگا اور اصل یعنی سور ہرہ میں سقوط نجاست کا جو حکم ثابت ہے اور فرع یعنی سواکن بیوت میں سقوط نجاست کا جو حکم ثابت ہے دونوں کی نوع ایک ہے اگرچہ دونوں کا محل الگ الگ ہے۔ تیسری مثال لڑکے کا عاقل بالغ ہونا باپ کی ولایت انکاح کے زائل ہونے کی علت ہے پس یہ علت چونکہ عاقلہ بالغہ لڑکی میں بھی موجود ہے اس لئے اس سے بھی باپ کی ولایت زائل ہو جائے گی۔ اس مثال میں بھی عاقل بالغ لڑکے کے حق میں یعنی اصل میں ولایت کا زائل ہونا اور عاقلہ بالغہ لڑکی کے حق میں یعنی فرع میں ولایت کا زائل ہونا دونوں ایک ہی نوع کے ہیں اگرچہ محل دونوں کا الگ الگ ہے۔

وَمِثَالُ الْاِتِّحَادِ فِی الْجِنْسِ مَا یُقَالُ کَثْرَۃُ الطَّوَافِ عِلَّۃُ سُقُوْطِ حَرَجِ الْاِسْتِیْذَانِ فِیْ حَقِّ مَا مَلَکَتْ اَیْمَانُنَا فَیَسْقُطُ حَرَجُ نَجَاسَۃِ السُّؤْرِ بِھٰذِہِ الْعِلَّۃِ فَاِنَّ ھٰذَا الْحَرَجَ مِنْ جِنْسِ ذٰلِکَ الْحَرَجِ لَا مِنْ نَوْعِہٖ وَکَذٰلِکَ الصِّغَرُ عِلَّۃُ وِلَایَۃِ التَّصَرُّفِ لِلْاَبِ فِی الْمَالِ فَیَثْبُتُ وِلَایَۃُ التَّصَرُّفِ فِی النَّفْسِ بِحُکْمِ ھٰذِہِ الْعِلَّۃِ وَاِنَّ بُلُوْغَ الْجَارِیَۃِ عَنْ عَقْلٍ عِلَّۃُ زَوَالِ وِلَایَۃِ الْاَبِ فِی الْمَالِ فَیَزُوْلُ وِلَایَتُہٗ فِیْ حَقِّ النَّفْسِ بِھٰذِہِ الْعِلَّۃِ۔

ترجمہ اور اتحاد فی الجنس کی مثال وہ ہے جو کہا جاتا ہے کہ کثرتِ طواف غلام اور باندیوں کے حق میں حرج استیذان کے ساقط ہونے کی علت ہے پس اس علت کی وجہ سے سور کی نجاست کا حرج ساقط ہو جائے گا کیونکہ یہ حرج اُس حرج کی جنس سے ہے نہ کہ اس کی نوع سے اور ایسے ہی صغر باپ کے لئے مال میں ولایتِ تصرف کی علت ہے پس اس علت کی وجہ سے نفس ولایت میں تصرف ثابت ہوگا اور لڑکی عاقل بالغ ہونا مال میں ولایتِ اب کے زوال کی علت ہے پس اس علت کی وجہ سے نفس کے حق میں اس کی ولایت زائل ہو جائے گی۔

تشریح اتحاد فی الجنس کی مثال یہ ہے کہ گھر میں کام کرنے والے لڑکوں کو حکم دیا گیا ہے کہ وہ تین اوقات (فجر سے پہلے، دو پہر میں اور عشاء کے بعد) میں داخل ہونے کے لئے ضرور اجازت لیں، لیکن ان کے علاوہ دوسرے اوقات میں اجازت لینے کا حکم حرج کی وجہ سے ساقط کر دیا گیا ہے اور حرج کی وجہ سے سقوطِ استیذان کی علت کثرتِ طواف یعنی بار بار آمد و رفت کو قرار دیا گیا ہے، چنانچہ فرمایا گیا ہے "طَوّٰفُوْنَ عَلَیْکُمْ بَعْضُکُمْ عَلٰی بَعْضٍ"، یہی علت یعنی کثرتِ طواف چونکہ ہرہ اور سواکن بیوت میں بھی پائی جاتی ہے اس لئے ان کے سور کی نجاست کا حرج بھی ساقط کر دیا گیا ہے۔ یعنی حرج کی وجہ سے ان کے سور کی نجاست بھی ساقط کر دی گئی اور یہ کہہ دیا گیا کہ ان کا سور ناپاک نہیں ہے۔ ملاحظہ کیجئے ہرہ اور سواکن بیوت کے سور کی نجاست کا حرج اُس حرج یعنی حرج استیذان کا ہم جنس ہے یعنی دونوں کی جنس نفس حرج ہے مگر دونوں کی نوع ایک نہیں ہے اس لئے کہ ایک کی نوع حرج نجاست ہے اور ایک کی نوع حرج استیذان ہے۔ اسی طرح لڑکی کے مال میں اس کے باپ کے لئے ولایتِ تصرف کی علت لڑکی کا صغر ہے پس اسی علت کی وجہ سے لڑکی کے نفس اور جان میں باپ کے لئے ولایتِ تصرف ثابت ہوگی۔ یہاں بھی حکم یعنی دونوں ولایتوں کی جنس ایک ہے یعنی ولایت میں دونوں شریک ہیں لیکن دونوں کی نوع ایک نہیں ہے بلکہ الگ الگ ہے کیونکہ ولایت فی المال ولایت فی النفس کا غیر ہے۔ اسی طرح لڑکی کے مال اور نفس میں باپ کی ولایت کے زائل ہونے کی علت لڑکی کا عاقل بالغ ہونا ہے۔ یہاں بھی حکم یعنی دونوں ولایتوں کے زوال کی جنس ایک ہے یعنی ولایت کے زائل ہونے میں دونوں شریک ہیں لیکن دونوں کی نوع الگ الگ ہے کیونکہ مال میں زوالِ ولایت، نفس میں زوالِ ولایت کا غیر ہے۔

ثُمَّ لَابُدَّ فِیْ هٰذَا النَّوْعِ مِنَ الْقِیَاسِ مِنْ تَجْنِیْسِ الْعِلَّةِ بِاَنْ نَقُوْلَ اِنَّمَا یَثْبُتُ وِلَایَةُ الْاَبِ فِیْ مَالِ الصَّغِیْرَةِ لِاَنَّهَا عَاجِزَةٌ عَنِ التَّصَرُّفِ بِنَفْسِهَا فَاَثْبَتَ الشَّرْعُ وِلَایَةَ الْاَبِ کَیْلَا یَتَعَطَّلَ مَصَالِحُهَا الْمُتَعَلِّقَةُ بِذٰلِکَ وَقَدْ عَجَزَتْ عَنِ التَّصَرُّفِ فِیْ نَفْسِهَا فَوَجَبَ الْقَوْلُ بِوِلَایَةِ الْاَبِ عَلَیْهَا وَعَلٰی هٰذَا نَظَائِرُهٗ ۔

ترجمہ پھر قیاس کی اس نوع میں تجنیس علت ضروری ہے اسطور پر کہ ہم کہیں کہ صغیرہ کے مال میں باپ کی ولایت ثابت ہوگی کیونکہ صغیرہ بذاتِ خود تصرف سے عاجز ہے پس شریعت نے باپ کی ولایت کو ثابت کیا ہے تاکہ صغیرہ کے وہ مصالح جو اس کے مال کے ساتھ متعلق ہیں ضائع نہ ہو جائیں اور وہ اپنے نفس میں بھی تصرف سے عاجز ہے لہٰذا اس کے نفس پر ولایتِ اب کا قائل ہونا واجب ہوگا اور اسی پر اس کی نظیریں ہیں ۔

تشریح مصنفؒ کہتے ہیں کہ قیاس کی اس نوع میں یعنی جس میں اصل اور فرع کا حکم متحد ہوتا ہے اس میں تجنیس علت ضروری ہے یعنی علت کا جنس ہونا ضروری ہے ۔ جنس ہونے کا مطلب یہ ہے کہ علت ایسے معنیٔ عام ہوں جو منصوص اور غیر منصوص سب کو شامل ہوں مثلاً صغیرہ بذاتِ خود تصرف سے عاجز ہے اسلئے شریعتِ اسلام نے باپ کو اس کے مال میں تصرف کرنے کی ولایت دی تاکہ مال کے ساتھ اس کی جو مصلحتیں اور اعتراض متعلق ہیں وہ ضائع نہ ہو جائیں ، ہم نے دیکھا کہ صغیرہ اپنے نفس میں بھی تصرف سے عاجز ہے تو ہم نے اس کے نفس پر بھی باپ کے لئے ولایت ثابت کردی پس عجز عن التصرف جو ولایت کی علت ہے ایسا عام معنی ہے جو مال اور نفس دونوں کو شامل ہے اسی وجہ سے ہم نے نفس پر بھی ولایتِ اب ثابت کی ہے جیسا کہ مال پر ثابت کی ہے ۔ مصنفؒ کہتے ہیں کہ اس کی اور بھی نظیریں ہیں ، یعنی ہر وہ جگہ جہاں فرع اور اصل کا حکم جنس میں متحد ہوگا وہاں تجنیسِ علت یعنی علت کا معنیٔ عام ہونا ضروری ہوگا ۔

وَحُکْمُ الْقِیَاسِ الْاَوَّلِ اَنْ لَا یَبْطُلَ بِالْفَرْقِ لِاَنَّ الْاَصْلَ مَعَ الْفَرْعِ لَمَّا اتَّحَدَ فِی الْعِلَّةِ وَجَبَ اِتِّحَادُهُمَا فِی الْحُکْمِ وَاِنِ افْتَرَقَا فِیْ غَیْرِ هٰذِهِ الْعِلَّةِ وَحُکْمُ الْقِیَاسِ الثَّانِیْ فَسَادُهٗ بِمُمَانَعَةِ التَّجْنِیْسِ وَالْفَرْقِ الْخَاصِّ وَهُوَ بَیَانُ اَنَّ تَاثِیْرَ الصِّغَرِ فِیْ وِلَایَةِ التَّصَرُّفِ فِی الْمَالِ فَوْقَ تَاثِیْرِهٖ فِیْ وِلَایَةِ التَّصَرُّفِ فِی النَّفْسِ ۔

ترجمہ اور قیاس اول کا حکم یہ ہے کہ وہ فرق کی وجہ سے باطل نہیں ہوتا ہے کیونکہ اصل مع الفرع جب علت میں متحد ہو گیا تو حکم میں بھی ان کا اتحاد واجب ہوگا اگرچہ اس علت کے علاوہ میں وہ دونوں جدا ہوں اور قیاس ثانی کا حکم اس کا فاسد ہونا ہے ممانعتِ تجنیس اور فرقِ خاص سے اور وہ اس بات کا بیان کرنا ہے کہ مال کے

اندر ولایتِ تصرف میں صغر کی تاثیر نفس کے اندر ولایتِ تصرف میں صغر کی تاثیر سے بڑھ کر ہے۔

تشریح مصنفؒ کہتے ہیں کہ قیاس اول یعنی وہ قیاس جس میں اصل اور فرع کا حکم نوع میں متحد ہوتا ہے اس کا حکم یہ ہے کہ وہ مطلق فرق سے باطل نہیں ہوتا ہے یعنی اگر کوئی شخص مقیس اور مقیس علیہ کے درمیان مطلقاً فرق ثابت کردے تو اس کی وجہ سے یہ قیاس باطل نہیں ہوگا کیونکہ قیاس میں تمام اوصاف میں اتحاد ضروری نہیں ہے بلکہ بعض اوصاف میں اتحاد ضروری ہے۔ پس مقیس اور مقیس علیہ کے درمیان مطلق فرق قیاس کے لئے مُبطل نہیں ہوگا بلکہ مؤید ہوگا اور دلیل اس کی یہ ہے کہ جب اصل اور فرع علت میں متحد ہوگئے تو ان دونوں کا حکم میں متحد ہونا بھی ضروری ہوگا اگرچہ اس علت کے علاوہ میں دونوں جدا ہوں۔ اور قیاس ثانی یعنی وہ قیاس جس میں اصل اور فرع کا حکم جنس میں متحد اس کا حکم یہ ہے کہ اگر کوئی شخص تجنیس علت کا انکار کردے اور مقیس اور مقیس علیہ کے درمیان مخصوص قسم کا فرق ثابت کردے تو وہ قیاس فاسد ہوجائیگا۔ مثلاً صغیر کے نفس میں باپ کی جو ولایتِ تصرف ہے اس کو صغیر کے مال میں جو باپ کی ولایتِ تصرف اس پر قیاس کیا گیا ہے، اب اگر کوئی ان دونوں کے درمیان مخصوص فرق بیان کرتا ہوا یوں کہے کہ مال میں جو باپ کی ولایتِ تصرف ہے اس میں صغر کی تاثیر زیادہ ہے کیونکہ نابالغ مال میں تصرف کا زیادہ محتاج ہے کبھی اس کو کھانے کی ضرورت ہے کبھی کپڑے اور رہنے کی اور یہ ضرورتیں فوری ہیں ان میں تاخیر بھی ممکن نہیں ہے اور صغیر مال میں تصرف کرنے سے عاجز ہے لہٰذا اس ضرورت کی وجہ سے اس کے مال میں باپ کو ولایتِ تصرف حاصل ہوگی اور نفس میں جو باپ کو ولایتِ تصرف حاصل ہے اس میں صغر کی تاثیر زیادہ نہیں ہے کیونکہ نابالغ میں شہوت معدوم ہوتی ہے اور جب اس میں شہوت معدوم ہے تو اس کو نفس میں تصرف کی بھی ضرورت نہ ہوگی یعنی وہ چونکہ نکاح کا محتاج نہیں ہے اس لئے اس کو نکاح کے سلسلہ میں کسی دوسرے کو ولی بنانے کی بھی ضرورت نہ ہوگی۔ الحاصل مال میں باپ کی ولایتِ تصرف میں صغر کو زیادہ دخل ہے اور نفس میں باپ کی ولایتِ تصرف میں صغر کو کم دخل ہے، لھٰذا اس فرق کے بعد صغیر کے مال پر صغیر کے نفس کو قیاس کرنا فاسد ہوگا یعنی یہ کہنا غلط ہوگا کہ صغیر کے مال پر چونکہ باپ کو ولایتِ تصرف ہے اس لئے اس کے نفس پر بھی ولایتِ تصرف حاصل ہوگی۔

وَبَيَانُ الْقِسْمِ الثَّالِثِ وَهُوَ الْقِيَاسُ بِعِلَّةٍ مُسْتَنْبَطَةٍ بِالرَّأْيِ وَالْاِجْتِهَادِ ظَاهِرٌ وَتَحْقِيقُ ذٰلِكَ اِذَا وَجَدْنَا وَصْفًا مُنَاسِبًا لِلْحُكْمِ وَهُوَ بِحَالٍ يُوْجِبُ ثُبُوْتَ الْحُكْمِ وَيَتَقَاضَاهُ بِالنَّظَرِ اِلَيْهِ وَقَدِ اقْتَرَنَ بِهِ الْحُكْمُ فِيْ مَوْضِعِ الْاِجْمَاعِ يُضَافُ الْحُكْمُ اِلَيْهِ لِلْمُنَاسَبَةِ لَا لِشَهَادَةِ الشَّرْعِ بِكَوْنِهِ عِلَّةً

ترجمہ اور قسم ثالث کا بیان یعنی وہ قیاس جو ایسی علت کے ذریعہ ہو جو رائے اور اجتہاد سے مستنبط

ہو ظاہر ہے اور اس کی تحقیق یہ ہے کہ جب ہم نے حکم کے مناسب وصف پایا اور وہ وصف مناسب ایسے حال میں ہو جو ثبوتِ حکم کو واجب کرتا ہو اور اس کی طرف نظر کرتے ہوئے اس کا متقاضی بھی ہو اور موضع اجماع میں اس کے ساتھ حکم مقترن بھی ہوا ہو تو حکم اس وصف کی طرف مناسبت کی وجہ سے منسوب ہوگا نہ کہ شریعت کے اس کے علت ہونے کی شہادت کی وجہ سے۔

تشریح مصنفؒ کہتے ہیں کہ قیاس کی قسم ثالث کا بیان ظاہر ہے یعنی وہ قیاس جو ایسی علت کے ذریعہ ہو جو علت رائے اور اجتہاد سے ثابت ہو اس کا بیان ظاہر ہے اور اس کی تحقیق یہ ہے کہ جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ ایک وصف جو حکم کے مناسب ہو اور وہ وصف ثبوتِ حکم کو واجب کرتا ہو اور ظاہر کی طرف نظر کرتے ہوئے اس کا متقاضی ہو اور کسی دوسری جگہ اس وصف کے ساتھ حکم مقترن بھی ہو چکا ہو تو ایسی صورت میں مقیس اور مقیس علیہ کے درمیان مناسبت کی وجہ سے حکم اُس وصف کی طرف منسوب ہوگا اور وہ وصف اس حکم کی علت ہوگا اس لئے منسوب نہیں ہوگا کہ شریعت نے اُس وصف کے علت ہونے کی شہادت دی ہے۔

وَنَظِيْرُهٗ إِذَا رَأَيْنَا شَخْصًا أَعْطٰى فَقِيْرًا دِرْهَمًا غَلَبَ عَلَى الظَّنِّ أَنَّ الْإِعْطَاءَ لِدَفْعِ حَاجَةِ الْفَقِيْرِ وَتَحْصِيْلِ مَصَالِحِ الثَّوَابِ إِذَا عُرِفَ هٰذَا فَنَقُوْلُ إِذَا رَأَيْنَا وَصْفًا مُنَاسِبًا لِلْحُكْمِ وَقَدْ اِقْتَرَنَ بِهِ الْحُكْمُ فِيْ مَوْضِعِ الْإِجْمَاعِ يَغْلِبُ الظَّنُّ بِإِضَافَةِ الْحُكْمِ إِلٰى ذٰلِكَ الْوَصْفِ وَغَلَبَةُ الظَّنِّ فِي الشَّرْعِ تُوْجِبُ الْعَمَلَ عِنْدَ انْعِدَامِ مَا فَوْقَهَا مِنَ الدَّلِيْلِ بِمَنْزِلَةِ الْمُسَافِرِ إِذَا غَلَبَ عَلٰى ظَنِّهٖ أَنَّ بِقُرْبِهٖ مَاءً لَمْ يَجُزْ لَهُ التَّيَمُّمُ وَعَلٰى هٰذَا مَسَائِلُ التَّحَرِّيْ۔

ترجمہ اور اس کی نظیر یہ ہے کہ جب ہم نے ایک شخص کو دیکھا کہ اس نے فقیر کو ایک درہم دیا ہے تو ظنِ غالب یہ ہوگا کہ فقیر کو درہم دینا اس کی ضرورت کو دور کرنے کے لئے ہے اور ثواب حاصل کرنے کے لئے ہے جب یہ معلوم ہوگیا تو ہم کہیں گے کہ جب ہم نے حکم کے مناسب ایک وصف دیکھا اور اس وصف کے ساتھ موضعِ اجماع میں حکم مقترن بھی ہو چکا تو اس وصف کی طرف حکم کے منسوب ہونے کا ظن غالب ہوگا اور ظنِ غالب شریعت میں اوپر کی دلیل کے معدوم ہونے کے وقت عمل کو واجب کرتا ہے جیسے مسافر کو جب یہ ظن غالب ہو کہ اس کے قریب میں پانی ہے تو اس کے لئے تیمم جائز نہیں ہوگا، اور اسی پر تحری کے مسائل مبنی ہیں۔

تشریح حکم کے مناسب وصف کی نظیر یہ ہے کہ ہم نے ایک شخص کو دیکھا کہ اس نے فقیر کو ایک درہم دیا ہے پس اس سے ظنِ غالب یہ ہوگا کہ یہ اعطاءِ فقیر اس کی ضرورت کو دور کرنے کے لئے اور ثواب حاصل کرنے کے لئے ہے۔ جب یہ بات معلوم ہوگئی تو ہم کہیں گے کہ ہم نے ایک ایسا وصف دیکھا جو حکم کے مناسب ہے،

اور موضع اجماع یا موضع نص میں یعنی اس کے علاوہ کسی دوسری جگہ میں اس وصف کے ساتھ حکم مقترن بھی ہو چکا ہے تو ظنِ غالب یہ ہوگا کہ یہ حکم اسی وصف کی طرف منسوب ہے اور یہ وصف اس حکم کی علت ہے اور شریعت میں ظنِ غالب موجبِ عمل بھی ہے لیکن ظنِ غالب شریعت میں موجبِ عمل اس وقت ہوگا جب اس سے اوپر کی دلیل یعنی کتاب، سنت اور اجماع موجود نہ ہو جیسے مسافر راستہ میں ہو اور اس کو قریب میں پانی موجود ہونے کا ظنِ غالب ہو تو اس کے لئے تیمم کرنے کی اجازت نہ ہوگی۔ اور مسائلِ تحری اسی ظنِ غالب پر مبنی ہیں۔ یعنی اگر کسی پر قبلہ مشتبہ ہو گیا اور اس کے پاس قبلہ کی سمت تبلانے والا موجود نہیں ہے تو وہ تحری کریگا جس جہت پر تحری واقع ہوگی اس پر عمل کرنا واجب ہوگا۔

وَحُكْمُ هٰذَا الْقِيَاسِ اَنْ يَبْطُلَ بِالْفَرْقِ الْمُنَاسِبِ لِاَنَّ عِنْدَهٗ يُوْجَدُ مُنَاسِبٌ سِوَاهُ فِيْ صُوْرَةِ الْحُكْمِ فَلَا يَبْقَى الظَّنُّ بِاِضَافَةِ الْحُكْمِ اِلَيْهِ فَلَا يَثْبُتُ الْحُكْمُ بِهٖ لِاَنَّهٗ كَانَ بِنَاءً عَلٰى غَلَبَةِ الظَّنِّ وَقَدْ بَطَلَ ذٰلِكَ بِالْفَرْقِ وَعَلٰى هٰذَا كَانَ الْعَمَلُ بِالنَّوْعِ الْاَوَّلِ بِمَنْزِلَةِ الْحُكْمِ بِالشَّهَادَةِ بَعْدَ تَزْكِيَةِ الشَّاهِدِ وَتَعْدِيْلِهٖ وَالنَّوْعُ الثَّانِيْ بِمَنْزِلَةِ الشَّهَادَةِ عِنْدَ ظُهُوْرِ الْعَدَالَةِ قَبْلَ التَّزْكِيَةِ وَالنَّوْعُ الثَّالِثُ بِمَنْزِلَةِ شَهَادَةِ الْمَسْتُوْرِ۔

ترجمہ اور اس قیاس کا حکم یہ ہے کہ وہ فرقِ مناسب سے باطل ہو جاتا ہے کیونکہ اس وقت حکم کی صورت میں ایک مناسب موجود ہے جو اس وصفِ مناسب کے علاوہ ہے۔ لہٰذا مناسبِ اول کیطرف حکم کے منسوب کرنے کے سلسلہ میں ظنِ غالب باقی نہیں رہیگا پس اس وصف کی وجہ سے حکم ثابت نہ ہوگا کیونکہ وہ حکم غلبۂ ظن پر مبنی تھا اور فرق کی وجہ سے غلبۂ ظن باطل ہو چکا ہے اور اسی بناء پر نوعِ اول پر عمل کرنا ایسا ہوگا جیسا کہ گواہ کے تزکیہ اور تعدیل کے بعد شہادت پر حکم لگانا اور نوعِ ثانی تزکیہ سے پہلے ظہورِ عدالت کے وقت شہادت کے مرتبہ میں ہے اور نوعِ ثالث شہادتِ مستور کے مرتبہ میں ہے۔

تشریح مصنفؒ کہتے ہیں کہ وہ قیاس جس کی علت رائے اور اجتہاد سے ثابت ہو اس کا حکم یہ ہے کہ مقیس اور مقیس علیہ کے درمیان اگر اس وصف میں فرق کر دیا گیا جو وصف حکم کے مناسب تھا۔ تو یہ قیاس باطل ہو جائیگا، یعنی اگر کوئی حکم کے مناسب دوسرا وصف نظر آیا اور یہ وصف، وصفِ اول کا مغائر ہوا تو وصفِ اول کے ذریعہ جو قیاس کیا گیا تھا وہ باطل ہو جائے گا، کیونکہ وصف ثانی کے موجود ہونے کی وجہ سے وصفِ اول کے ذریعہ حکم کا جو ظنِ غالب حاصل ہوا تھا وہ باقی نہیں رہے گا۔ پس جب ظنِ غالب باقی نہیں رہا تو ظنِ غالب پر جو حکم مبنی تھا وہ بھی باقی نہیں رہے گا بلکہ باطل ہو جائیگا۔

وعلیٰ ھٰذا سے مصنفؒ نے قیاس کی ان تینوں قسموں کے درمیان فرق بیان کیا ہے۔ چنانچہ فرمایا ہے کہ قیاس کی پہلی قسم یعنی وہ قیاس جس کی علت نص (کتاب وسنت) سے ثابت ہو اس کی مثال

ایسی ہے جیساکہ شاہد کے تزکیہ اور تعدیل کے بعد اس کی شہادت پر فیصلہ دیا گیا ہو، پس جس طرح قاضی کا یہ فیصلہ باطل نہیں ہو سکتا اسی طرح قیاس کی یہ قسم بھی باطل نہیں ہو سکتی ہے۔ اور قیاس کی دوسری قسم یعنی وہ قیاس جس کی علت اجماع سے ثابت ہو وہ ایسا ہے جیساکہ گواہ کی عدالت ظاہر ہونے کے بعد اور تزکیہ سے پہلے اس کی گواہی پر فیصلہ دیا گیا ہو پس جس طرح اس فیصلہ پر عمل کرنا واجب ہے اسی طرح قیاس کی اس دوسری قسم پر بھی عمل کرنا واجب ہے۔ اور قیاس کی تیسری قسم یعنی وہ قیاس جس کی علت رائے اور اجتہاد سے ثابت ہو وہ ایسا ہے جیساکہ قاضی نے مستور الحال گواہ کی گواہی پر فیصلہ دیا ہو، پس جس طرح قاضی کا یہ فیصلہ واجب العمل ہے اسی طرح قیاس کی یہ تیسری قسم بھی واجب العمل ہوگی، ہاں اگر یہ معلوم ہو گیا کہ مجتہد نے جس وصف کو علت قرار دیا تھا وہ وصف علت نہیں ہے بلکہ دوسرا وصف علت ہے تو اس وقت وہ قیاس واجب العمل نہیں رہے گا۔

فَصْلٌ اَلْاَسْئِلَةُ الْمُتَوَجِّهَةُ عَلَى الْقِيَاسِ ثَمَانِيَةٌ اَلْمُمَانَعَةُ وَالْقَوْلُ بِمُوْجَبِ الْعِلَّةِ وَالْقَلْبُ وَالْعَكْسُ وَفَسَادُ الْوَضْعِ وَالْفَرْقُ وَالنَّقْضُ وَالْمُعَارَضَةُ۔

ترجمہ وہ اعتراضات جو قیاس پر وارد ہوتے ہیں آٹھ ہیں ممانعت، قول بموجب العلۃ، قلب، عکس، فساد وضع، فرق، نقض، معارضہ۔

تشریح قیاس کی شرطوں اور قیاس کے رکن کے بعد مصنفؒ ان اعتراضات کو بیان کرنا چاہتے ہیں جو قیاس پر وارد ہوتے ہیں، ان کی تعداد آٹھ ہیں۔ (۱) ممانعت (۲) قول بموجب العلت (۳) قلب (۴) عکس (۵) فساد وضع (۶) فرق (۷) نقض (۸) معارضہ۔

اَمَّا الْمُمَانَعَةُ فَنَوْعَانِ اَحَدُهُمَا مَنْعُ الْوَصْفِ وَالثَّانِيْ مَنْعُ الْحُكْمِ مِثَالُهُ فِيْ قَوْلِهِمْ صَدَقَةُ الْفِطْرِ وَجَبَتْ بِالْفِطْرِ فَلَا يَسْقُطُ بِمَوْتِهِ لَيْلَةَ الْفِطْرِ قُلْنَا لَا نُسَلِّمُ وُجُوْبَهَا بِالْفِطْرِ بَلْ عِنْدَنَا تَجِبُ بِرَاْسٍ يَمُوْنُهُ وَيَلِيْ عَلَيْهِ۔

ترجمہ بہرحال ممانعت تو اس کی دو قسمیں ہیں ان میں سے ایک وصف کا انکار کر دینا، دوم حکم کو نہ ماننا اور اس کی مثال شوافع کے اس قول میں ہے کہ صدقۃ الفطر، فطر سے واجب ہوتا ہے لھذا عید الفطر کی رات میں اس کے مرنے سے ساقط نہیں ہوگا ہم کہیں گے کہ ہم اس کا وجوب فطر کی وجہ سے تسلیم نہیں کرتے ہیں بلکہ ہمارے نزدیک ایسے رأس کی وجہ سے واجب ہوتا ہے جس کی وہ مؤنت (خرچہ) برداشت کرتا ہے اور جس کا وہ ولی ہے۔

تشریح پہلا اعتراض ممانعت ہے۔ ممانعت یہ ہے کہ سائل، معلل (مستدل) کی دلیل کے تمام مقدمات یا بعض متعین مقدمات کو قبول کرنے سے انکار کردے، پھر ممانعت کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) وصف کا انکار کرنا یعنی سائل، مخالف مستدل سے یوں کہے کہ جس وصف کو آپ نے علت بنایا ہے ہم اس کو علت تسلیم نہیں کرتے بلکہ علت اس کے علاوہ دوسری چیز ہے، (۲) حکم کا انکار کرنا یعنی معلل اور مستدل نے جس وصف کو علت قرار دیا ہے اس وصف کا وجود بھی تسلیم کرلیا جائے اور یہ بھی تسلیم کرلیا جائے کہ وہ وصف علت بننے کی صلاحیت رکھتا ہے لیکن حکم کا انکار کردیا جائے۔ مثلاً یوں کہا جائے کہ آپ نے جس وصف کو علت بنایا ہے اس وصف کا وجود بھی تسلیم ہے اور یہ بھی تسلیم ہے کہ وہ وصف علت بننے کی صلاحیت رکھتا ہے لیکن اس علت کے ذریعہ جس حکم کو ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے وہ حکم ہمیں تسلیم نہیں ہے بلکہ حکم دوسری چیز ہے۔ پہلی قسم کی مثال یہ ہے کہ حضرات شوافع کہتے ہیں کہ صدقۃ الفطر واجب ہونے کی علت فطر ہے، یعنی جس شخص نے فطر کو پالیا اس پر صدقۃ الفطر واجب ہوجائیگا اور فطر رمضان کے آخری دن کے غروب سے شروع ہوجاتا ہے، پس اگر کوئی شخص عید کا چاند دیکھنے کے بعد رات میں مرگیا تو اس سے صدقۃ الفطر ساقط نہیں ہوگا کیونکہ علت یعنی فطر کے متحقق ہونے کی وجہ سے وجوب صدقہ متقرر ہوگیا اور وجوب متقرر ہونے کے بعد ساقط نہیں ہوتا ہے لہٰذا اس کے ذمہ سے صدقۃ الفطر ساقط نہیں ہوگا۔ لیکن ہم احناف کہتے ہیں کہ شوافع نے جس وصف یعنی فطر کو وجوب صدقہ کی علت قرار دیا ہے ہمیں تسلیم نہیں ہے بلکہ ہمارے نزدیک دوسری چیز علت ہے اور وہ ایسا رأس ہے جس کی یہ شخص مؤنت برداشت کرتا ہے اور جس کا ولی ہے۔ پس یوم عید کی صبح صادق سے پہلے جو لوگ مرجائیں گے ان پر صدقۃ الفطر واجب نہیں ہوگا اور جو بچے پیدا ہوں گے یا جو کافر اسلام لائیں گے ان پر صدقۃ الفطر واجب ہوگا۔

یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ صدقۃ الفطر کا مسئلہ قیاس کی مثال نہیں بن سکتا کیونکہ قیاس کے لئے مقیس علیہ کا ہونا ضروری ہے اور یہاں کوئی مقیس علیہ نہیں ہے۔ اس کے دو جواب ہیں پہلا جواب تو یہ ہے کہ دیون وغیرہ وہ تمام حقوق مالیہ مقیس علیہ ہیں جن کے اسباب متحقق ہیں، پس جس طرح تحقق اسباب کے بعد حقوق مالیہ ساقط نہیں ہوتے اسی طرح سبب کے متحقق ہونے کے بعد صدقۃ الفطر بھی ساقط نہیں ہوتا ہے، دوسرا جواب یہ ہے کہ صدقۃ الفطر کا مسئلہ تعلیل ہے اور تعلیل کہتے ہیں بلا مقیس علیہ کے قیاس کو۔ اور مصنفؒ کے قول الاسولۃ المتوجھۃ علی القیاس میں قیاس سے مراد عام ہے قیاس ہو یا تعلیل ہو۔

وَكَذٰلِكَ إِذَا قِيْلَ قَدْرُ الزَّكٰوةِ وَاجِبٌ فِي الذِّمَّةِ فَلَا يَسْقُطُ بِهَلَاكِ النِّصَابِ كَالدَّيْنِ قُلْنَا لَا نُسَلِّمُ بِأَنَّ قَدْرَ الزَّكٰوةِ وَاجِبٌ فِي الذِّمَّةِ بَلْ أَدَاؤُهٗ وَاجِبٌ۔

ترجمہ اور اسی طرح جب کہا جائے کہ مقدار زکوٰۃ ذمہ میں واجب ہے پس ہلاک نصاب سے مقدار زکوٰۃ ساقط

نہیں ہوگی جیسے دَین، ہم جواب دیں گے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ مقدارِ زکوٰۃ ذمہ میں واجب ہے بلکہ اس کا ادار کرنا واجب ہے۔

تشریح مصنفؒ نے دوسری مثال یہ بیان کی ہے کہ حولانِ حول کے بعد اگر مالِ نصاب ہلاک ہوگیا تو احناف کے نزدیک زکوٰۃ بھی ساقط ہو جائے گی اور امام شافعیؒ کے نزدیک زکوٰۃ ساقط نہیں ہوگی بلکہ اس کے ذمہ میں واجب رہے گی۔ حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ بقائے واجب کی علت مقدارِ زکوٰۃ کا ذمہ میں واجب ہونا ہے جیساکہ دَین کا ذمہ میں واجب ہونا علت ہے اور اس واجب کی بقاء اس کا معلل اور حکم ہے پس مالِ نصاب کے ہلاک ہونے کے بعد بقاءِ واجب کی علت یعنی ذمہ میں مقدارِ زکوٰۃ کا واجب ہونا چونکہ موجود ہے اس لئے اس کا حکم یعنی واجب بھی باقی رہے گا بغیر اداء کے ذمہ سے ساقط نہیں ہوگا، جیساکہ دَین بغیر اداء کے ذمہ سے ساقط نہیں ہوتا ہے لیکن ہم کہتے ہیں کہ ہمیں یہ بات تسلیم نہیں ہے کہ مقدارِ زکوٰۃ کا ذمہ میں واجب ہونا بقائے واجب کی علت ہے بلکہ مقدارِ زکوٰۃ کی اداء کا ذمہ میں واجب ہونا بقائے واجب کی علت ہے پس جب مالِ نصاب ہلاک ہوگیا تو اداء کی صورت ہی باقی نہیں رہی اور جب مالِ نصاب ہلاک ہونے کے بعد اداء واجب نہیں رہی تو علت کے معدوم ہونے سے حکم یعنی واجب بھی باقی نہیں رہیگا بلکہ ساقط ہو جائیگا۔

وَلَئِنْ قَالَ الْوَاجِبُ اَدَائُهٗ فَلَا يَسْقُطُ بِالْهَلَاكِ كَالدَّيْنِ بَعْدَ الْمُطَالَبَةِ قُلْنَا لَا نُسَلِّمُ اَنَّ الْاَدَاءَ وَاجِبٌ فِيْ صُوْرَةِ الدَّيْنِ بَلْ حَرُمَ الْمَنْعُ حَتّٰى يَخْرُجَ عَنِ الْعُهْدَةِ بِالتَّخْلِيَةِ وَهٰذَا مِنْ قَبِيْلِ مَنْعِ الْحُكْمِ۔

ترجمہ اور اگر کوئی کہے کہ واجب مقدارِ زکوٰۃ کو ادا کرنا ہے لھذا ہلاکِ نصاب سے وجوب ساقط نہ ہوگا جیسا کہ مطالبہ کے بعد دَین ساقط نہیں ہوتا ہے، ہم جواب دیں گے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ دَین کی صورت میں اداء واجب ہے بلکہ روکنا حرام ہے یہاں تک کہ تخلیہ کے ذریعہ دین کی ذمہ داری سے نکلے اور یہ منعِ حکم کے قبیلہ سے ہے۔

تشریح اس عبارت میں مصنفؒ نے اگرچہ اعتراض اور جواب کو نقل کیا ہے لیکن درحقیقت یہ منعِ حکم کی مثال ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ اگر کوئی معترض یہ کہے کہ مقدارِ زکوٰۃ کی اداء واجب ہونے کی صورت میں بھی نصاب کے ہلاک ہونے سے زکوٰۃ ساقط نہیں ہوگی جیساکہ دائن کی طرف سے مطالبۂ دَین کے بعد اداءِ دَین واجب ہوتا ہے اور بغیر ادا ساقط نہیں ہوتا تو اس کے جواب میں ہم کہیں گے کہ دَین کی صورت میں ادائے دَین کے واجب ہونے کو ہم تسلیم نہیں کرتے ہیں یعنی مدیون پر دَین کا اداء کرنا واجب نہیں ہے بلکہ مال اور دائن کے درمیان تخلیہ واجب ہے یعنی اگر دائن، مدیون کے مال سے بقدرِ دَین لینا چاہے تو مدیون پر واجب ہے

کہ وہ مانع نہ بنے یعنی دائن کو مقدارِ دَین لینے سے نہ روکے۔ ملاحظہ کیجئے اس مسئلہ میں معترض نے ادائے دَین کو علّت قرار دیا ہے مگر ہم نے اس حکم کا انکار کرکے تخلیہ کو حکم قرار دیا ہے اور جب ایسا ہے تو یہ منعِ حکم کے قبیل سے ہوگا۔

وَكَذٰلِكَ إِذَا قَالَ الْمَسْحُ رُكْنٌ فِيْ بَابِ الْوُضُوْءِ فَلْيُسَنَّ تَثْلِيْثُهٗ كَالْغَسْلِ قُلْنَا لَا نُسَلِّمُ أَنَّ التَّثْلِيْثَ مَسْنُوْنٌ فِي الْغَسْلِ بَلْ إِطَالَةُ الْفِعْلِ فِيْ مَحَلِّ الْفَرْضِ زِيَادَةً عَلَى الْمَفْرُوْضِ كَإِطَالَةِ الْقِيَامِ وَالْقِرَاءَةِ عَلٰى بَابِ الصَّلٰوةِ غَيْرَ أَنَّ الْإِطَالَةَ فِيْ بَابِ الْغَسْلِ لَا يَتَصَوَّرُ إِلَّا بِالتَّكْرَارِ لِاِسْتِيْعَابِ الْفِعْلِ كُلَّ الْمَحَلِّ وَبِمِثْلِهٖ نَقُوْلُ فِيْ بَابِ الْمَسْحِ بِأَنَّ الْإِطَالَةَ مَسْنُوْنٌ بِطَرِيْقِ الْاِسْتِيْعَابِ۔

ترجمہ اور اسی طرح جب کہا کہ بابِ وضو میں مسح رکن ہے لہذا غسل کی طرح اس کی تثلیث بھی مسنون ہوگی ہم کہیں گے کہ ہم یہ بات تسلیم نہیں کرتے کہ غسل میں تثلیث مسنون ہے بلکہ مقدارِ مفروض پر زیادہ کرتے ہوئے محلِ فرض میں فعل کو طویل کرنا مسنون ہے جیسا کہ بابِ صلوٰۃ میں قیام اور قرأت کو طویل کرنا، مگر بابِ غسل میں فعل کو طویل کرنا متصور نہیں ہوگا مگر تکرار سے تاکہ فعلِ غسل، محلِ غسل کا استیعاب کرسکے۔ اور اسی کے مثل ہم بابِ مسح میں کہیں گے کہ طویل کرنا بطریقِ استیعاب مسنون ہے۔

تشریح منعِ حکم کی دوسری مثال یہ ہے کہ شوافع کے نزدیک مسحِ راس میں تثلیث مسنون ہے یعنی تین مرتبہ مسح کرنا مسنون ہے اور دلیل میں قیاس پیش کرتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ مسحِ راس وضو میں رکن ہے جیسا کہ اعضاءِ ثلثہ (چہرہ، یدین، رجلین) کا غسل رکن ہے، پس جس طرح ان اعضاء کے غسل میں تثلیث مسنون ہے اسی طرح مسحِ راس میں بھی تثلیث مسنون ہوگی۔ اس قیاس پر منع وارد کرتے ہوئے ہم کہتے ہیں کہ مقیس علیہ یعنی غسل میں ہمیں سنیتِ تثلیث کا حکم تسلیم نہیں ہے اس لئے کہ اعضاءِ مغسولہ میں تکرار اور تثلیث سنتِ مقصودہ نہیں ہے بلکہ فرض کی تکمیل سنتِ مقصودہ ہے۔ اور فرض کی تکمیل سنتِ مقصودہ اس لئے ہے کہ سنن اور واجبات کو فرائض کے لئے مکمل بناکر مشروع کیا گیا ہے، یعنی سنن اور واجبات کو اس لئے مشروع کیا گیا ہے تاکہ ان کے ذریعہ فرائض کی تکمیل ہوسکے۔ اور فرائض کی تکمیل اس طرح ہوتی ہے کہ محلِ فرض میں فرض کو مقدارِ مفروض پر بڑھا دیا جائے اور طویل کردیا جائے جیسے نماز میں قیام کی تکمیل قیام کو طویل کرکے ہوگی اور قرأت کی تکمیل قرأت کو طویل کرکے ہوگی۔ لیکن غسل میں بغیر تکرار کے اطالت اور تکمیل ممکن نہیں ہے اس لئے کہ مسنون محلِ فرض میں فعلِ غسل کو طویل کرنا اور اس کی تکمیل کرنا ہے، پس اگر ہاتھوں کے غسل میں اطالت اور تکمیل اس طرح کی گئی کہ کہنیوں کے اوپر تک دھویا گیا تو یہ محلِ فرض میں اطالت اور تکمیل نہیں ہوگی بلکہ غیر محلِ فرض میں اطاعت اور تکمیل ہوگی۔ البتہ اگر ایک عضو کو بار بار دھویا گیا تو یقیناً محلِ فرض میں فرض یعنی غسل کی تکمیل ہوجائے گی پس محلِ غسل کا فعلِ غسل کے ذریعہ

استیعاب کرنے کے لئے اطالت اور تکمیل بغیر تکرار کے چونکہ ممکن نہیں ہے اس لئے اعضاء مغسولہ میں تکرار اور تثلیث کو مسنون قرار دیا گیا۔ اس لئے نہیں کہ نفس تثلیث مسنون ہے یہی ہم مسح رأس میں کہتے ہیں کہ ایک چوتھائی سر کا مسح فرض ہے اور اس کی اطالت اور تکمیل مسنون ہے۔ اور اس کی اطالت اور تکمیل چونکہ سر کا استیعاب کرنے سے حاصل ہو جاتی ہے اس لئے مسح رأس کا استیعاب مسنون ہوگا اور تثلیث یعنی تین بار مسح کرنا مسنون نہ ہوگا۔

وَكَذٰلِكَ يُقَالُ التَّقَابُضُ فِيْ بَيْعِ الطَّعَامِ بِالطَّعَامِ شَرْطٌ كَالنُّقُوْدِ قُلْنَا لَا نُسَلِّمُ اَنَّ التَّقَابُضَ شَرْطٌ فِيْ بَابِ النُّقُوْدِ بَلِ الشَّرْطُ تَعْيِيْنُهَا كَيْلَا يَكُوْنَ بَيْعَ النَّسِيْئَةِ بِالنَّسِيْئَةِ غَيْرَ اَنَّ النُّقُوْدَ لَا تَتَعَيَّنُ اِلَّا بِالْقَبْضِ عِنْدَنَا۔

ترجمہ اور ایسا ہی کہا جاتا ہے کہ بیع الطعام بالطعام میں تقابض شرط ہے جیسا کہ نقود میں، ہم کہیں گے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ نقود میں تقابض شرط ہے بلکہ شرط نقود کو متعین کرنا ہے تاکہ بیع النسیۂ بالنسیۂ نہ ہو جائے مگر ہمارے نزدیک نقود بغیر قبضہ کے متعین نہیں ہوتے۔

تشریح منع حکم کی تیسری مثال یہ ہے کہ اگر کسی آدمی نے اناج کو اناج کے بدلے میں بیچا مثلاً گندم کو گندم کے عوض بیچا تو شوافع کے نزدیک مجلس عقد میں عوضین پر قبضہ کرنا ضروری ہے، احناف کے نزدیک ضروری نہیں ہے، شوافع نے دلیل میں قیاس پیش کیا ہے چنانچہ کہا ہے کہ بیع النقد بالنقد میں تمہارے نزدیک بھی مجلس عقد میں دونوں عوضوں پر قبضہ کرنا ضروری ہے۔ پس جس طرح بیع النقود میں عوضین پر قبضہ کرنا ضروری ہے، اسی طرح بیع الطعام بالطعام میں بھی عوضین پر قبضہ کرنا ضروری ہے۔ اس قیاس پر منع وارد کرتے ہوئے ہم کہتے ہیں کہ مقیس علیہ یعنی بیع النقد بالنقد میں تقابض شرط نہیں ہے بلکہ بیع النسیۂ بالنسیۂ سے بچنے کے لئے عوضین کو متعین کرنا شرط ہے۔ اور نقود چونکہ بغیر قبضہ کے متعین نہیں ہوتے اس لئے قبضہ کو شرط قرار دیا گیا اور طعام چونکہ اشارہ سے متعین ہو جاتا ہے اس لئے طعام کو متعین کرنے کے لئے قبضہ ضروری نہیں ہے۔

وَاَمَّا الْقَوْلُ بِمُوْجَبِ الْعِلَّةِ فَهُوَ تَسْلِيْمُ كَوْنِ الْوَصْفِ عِلَّةً وَبَيَانُ اَنَّ مَعْلُوْلَهَا غَيْرُ مَا ادَّعَاهُ الْمُعَلِّلُ وَمِثَالُهُ الْمِرْفَقُ حَدٌّ فِيْ بَابِ الْوُضُوْءِ فَلَا يَدْخُلُ تَحْتَ الْغَسْلِ لِاَنَّ الْحَدَّ لَا يَدْخُلُ فِي الْمَحْدُوْدِ قُلْنَا الْمِرْفَقُ حَدُّ السَّاقِطِ فَلَا يَدْخُلُ تَحْتَ حُكْمِ السَّاقِطِ لِاَنَّ الْحَدَّ لَا يَدْخُلُ فِي الْمَحْدُوْدِ وَكَذٰلِكَ يُقَالُ صَوْمُ رَمَضَانَ صَوْمُ فَرْضٍ فَلَا يَجُوْزُ بِدُوْنِ التَّعْيِيْنِ كَالْقَضَاءِ قُلْنَا صَوْمُ الْفَرْضِ لَا يَجُوْزُ بِدُوْنِ التَّعْيِيْنِ اِلَّا اَنَّهٗ وُجِدَ التَّعْيِيْنُ هٰهُنَا مِنْ جِهَةِ الشَّرْعِ وَاِنْ

قَالَ لَا يَجُوْزُ بِدُوْنِ التَّعْيِيْنِ مِنَ الْعَبْدِ كَالْقَضَاءِ قُلْنَا لَا يَجُوْزُ الْقَضَاءُ بِدُوْنِ التَّعْيِيْنِ إِلَّا أَنَّ التَّعْيِيْنَ لَمْ يَثْبُتْ مِنْ جِهَةِ الشَّرْعِ فِي الْقَضَاءِ فَلِذٰلِكَ يُشْتَرَطُ تَعْيِيْنُ الْعَبْدِ وَهٰهُنَا وُجِدَ التَّعْيِيْنُ مِنْ جِهَةِ الشَّرْعِ فَلَا يُشْتَرَطُ تَعْيِيْنُ الْعَبْدِ۔

ترجمہ اور بہرحال قول بموجب العلۃ سو وہ وصف کے علت ہونے کو تسلیم کرنا اور اس بات کو بیان کرنا ہے کہ اس کا معلول اس کا غیر ہے جس کا معلل (مستدل) نے دعویٰ کیا ہے اور اس کی مثال یہ ہے کہ باب وضو میں مرفق حد ہے پس وہ غسل کے تحت داخل نہیں ہوگی، کیونکہ حد، محدود میں داخل نہیں ہوتی ہے، ہم کہیں گے کہ مرفق ساقط کی حد ہے پس وہ ساقط کے حکم کے تحت داخل نہیں ہوگی کیونکہ حد، محدود میں داخل نہیں ہوتی ہے۔ اور اسی طرح کہا جاتا ہے کہ صوم رمضان صوم فرض ہے پس بغیر تعیین کے جائز نہیں ہوگا جیسا کہ قضاء۔ ہم کہیں گے کہ صوم فرض بغیر تعیین کے جائز نہیں ہے مگر یہاں تعیین شریعت کی جانب سے پائی گئی۔ اور اگر امام شافعیؒ کہیں کہ صوم رمضان بغیر بندے کی تعیین کے جائز نہیں ہے جیسے قضاء، تو ہم کہیں گے کہ قضاء بغیر تعیین کے جائز نہیں ہے مگر قضاء میں تعیین شریعت کی جانب سے ثابت نہیں ہوئی ہے اسی وجہ سے بندے کے متعین کرنے کو شرط قرار دیا گیا اور یہاں تعیین شریعت کی جانب سے موجود ہے لہذا بندے کا متعین کرنا شرط نہ ہوگا۔

تشریح قول بموجب العلۃ کا مطلب یہ ہے کہ معترض حکم کی علت کو تسلیم کرلے مگر اس کے معلول اور حکم کو تسلیم نہ کرے، یعنی مستدل نے جس وصف کو علت بنایا ہے اس کو تو تسلیم کرے مگر یہ بھی بیان کردے کہ معلول اور حکم اس کے علاوہ ہے جس کا مستدِل نے دعویٰ کیا ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ جمہور فقہاء کے نزدیک مرفقین غسل یدین میں داخل ہیں۔ یعنی جس طرح وضو میں ہاتھوں کا دھونا فرض ہے اسی طرح کہنیوں کا دھونا بھی فرض ہے لیکن امام زفرؒ کے نزدیک مرفقین، غسل یدین میں داخل نہیں ہیں یعنی وضو میں ہاتھوں کا دھونا تو فرض ہے لیکن کہنیوں کا دھونا فرض نہیں ہے۔ امام زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ وضو میں مرفق حد اور غایت ہے اور حد اور غایت، محدود اور مغیا میں داخل نہیں ہوتی ہے لہذا مرفق، مغیا یعنی غسل ید میں داخل نہیں ہوگی اور جب مرفق، غسل ید میں داخل نہیں ہے تو مرفق کا دھونا بھی فرض نہ ہوگا۔ ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تو تسلیم ہے کہ مرفق حد ہے لیکن جانب مغسول یعنی غسل ید کے لئے حد نہیں ہے بلکہ جانب ساقط یعنی ہاتھ کا وہ حصہ جو بغل کی طرف ہے اور غسل سے ساقط ہے اس کی حد ہے، اسی کو فقہاء غایت اسقاط کہتے ہیں اور غایت اور حد، مغیا اور محدود میں داخل نہیں ہوتی لھذا مرفق ساقط کے تحت داخل نہیں ہوگی اور جب مرفق ساقط کے تحت داخل نہیں ہے تو مرفق کا غسل ساقط نہیں ہوگا اور جب مرفق کا غسل ساقط نہیں ہے تو اس کا غسل واجب ہوگا۔ دیکھئے یہاں وصف یعنی مرفق کے حد ہونے کو علت تو تسلیم کیا گیا ہے، لیکن امام زفرؒ نے جس حکم یعنی غسل ید کی علت قرار دیا ہے جمہور نے اس کے علاوہ دوسرے حکم یعنی جانب ساقط کی علت قرار دیا ہے۔ دوسری مثال یہ ہے رمضان کا روزہ

مطلق نیت سے ادا ہو جائیگا یا تعیینِ رمضان کی نیت سے ادا ہوگا، احناف کہتے ہیں کہ صوم رمضان ادا کرنے کے لئے مطلق صوم کی نیت کافی ہے تعیینِ رمضان کی نیت ضروری نہیں ہے۔ اور شوافع کہتے ہیں کہ مطلق صوم کی نیت کافی نہیں ہے بلکہ تعیینِ رمضان کی نیت ضروری ہے۔ شوافع کہتے ہیں کہ صوم رمضان، صوم فرض ہے اور صوم قضاء رمضان بھی صوم فرض ہے اور صوم قضاء رمضان بغیر صوم قضاء کی تعیین کے ادا نہیں ہوتا لهذا اس پر قیاس کرتے ہوئے صوم رمضان بھی بغیر تعیین رمضان کے ادا نہیں ہوگا۔ ہم جواب میں کہتے ہیں کہ شوافع نے جس کو علت بنایا ہے یعنی صوم فرض کا بغیر تعیین کے ادا نہ ہونا یہ تو تسلیم ہے لیکن اس کا حکم یعنی بندے کا صوم رمضان کی تعیین کرنا ضروری ہے یہ تسلیم نہیں بلکہ شریعت کی طرف سے تعیین کا پایا جانا کافی ہے اور شریعت کی طرف سے تعیین اس طرح پائی گئی کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے إِذَا انْسَلَخَ شَعْبَانُ فَلَا صَوْمَ إِلَّا عَنْ رَمَضَانَ شعبان ختم ہونے کے بعد صرف رمضان کا روزہ ہے اور کوئی روزہ نہیں۔ اور شریعت کی تعیین بندے کی تعیین سے بڑھ کر ہے اور جب شریعت کی تعیین بندے کی تعیین سے بڑھ کر ہے تو شریعت کی تعیین کے بعد بندے کی تعیین کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ اور اگر کوئی شافعی یہ کہے کہ ہم نے صوم رمضان کو قضاءِ صوم رمضان پر قیاس کیا ہے اور قضاءِ صوم رمضان کے لئے بندے کی طرف سے تعیین ضروری ہے لهذا صوم رمضان کے لئے بھی بندے کی طرف سے تعیین ضروری ہوگی یعنی جس طرح قضاء کا روزہ بغیر بندے کی تعیین کے جائز نہیں ہوتا اسی طرح رمضان کا روزہ بھی بغیر بندے کی تعیین کے جائز نہیں ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ قضاء کے روزے میں بندے کی تعیین اس لئے ضروری ہے کہ اس میں شارع کی جانب سے تعیین نہیں پائی گئی اور رمضان کے روزے میں چونکہ شارع کی طرف سے تعیین موجود ہے اس لئے اس میں بندے کی طرف سے تعیین کرنا شرط نہیں ہوگا۔

وَأَمَّا الْقَلْبُ فَنَوْعَانِ أَحَدُهُمَا أَنْ يَجْعَلَ مَا جَعَلَهُ الْمُعَلِّلُ عِلَّةً لِلْحُكْمِ مَعْلُولًا لِذٰلِكَ الْحُكْمِ وَمِثَالُهُ فِي الشَّرْعِيَّاتِ جَرَيَانُ الرِّبٰوا فِي الْكَثِيْرِ يُوْجِبُ جَرَيَانَهُ فِي الْقَلِيْلِ كَالْأَثْمَانِ فَيَحْرُمُ بَيْعُ الْحَفْنَةِ مِنَ الطَّعَامِ بِالْحَفْنَتَيْنِ مِنْهُ قُلْنَا لَا بَلْ جَرَيَانُ الرِّبٰوا فِي الْقَلِيْلِ يُوْجِبُ جَرَيَانَهُ فِي الْكَثِيْرِ كَالْأَثْمَانِ وَكَذٰلِكَ فِي مَسْئَلَةِ الْمُلْتَجِئِ بِالْحَرَمِ حُرْمَةُ إِتْلَافِ النَّفْسِ يُوْجِبُ حُرْمَةَ إِتْلَافِ الطَّرْفِ كَالصَّيْدِ قُلْنَا بَلْ حُرْمَةُ إِتْلَافِ الطَّرْفِ يُوْجِبُ حُرْمَةَ إِتْلَافِ النَّفْسِ كَالصَّيْدِ فَإِذَا جُعِلَتْ عِلَّتُهُ مَعْلُوْلَةً لِذٰلِكَ الْحُكْمِ لَا تَبْقٰى عِلَّةً لَهُ لِاسْتِحَالَةِ أَنْ يَكُوْنَ الشَّيْءُ الْوَاحِدُ عِلَّةً لِلشَّيْءِ وَمَعْلُوْلًا لَهُ۔

ترجمہ اور بہرحال قلب تو اس کی دو قسمیں ہیں ان دونوں میں سے ایک یہ ہے کہ اس کو جس کو مستدل نے حکم کی علت بنایا ہے معلول بنا دے اور احکامِ شرع میں اس کی مثال کثیر میں ربا کا جاری ہونا قلیل میں ربا کے جاری ہونے کو ثابت کرتا ہے جیسے اثمان، پس ایک مٹھی طعام کی بیع دو مٹھی طعام کے عوض حرام ہوگی۔ ہم نے کہا نہیں بلکہ قلیل میں ربا کا جاری ہونا کثیر میں ربا کے جاری ہونے کو ثابت کرتا ہے جیسے اثمان۔ اور اسی طرح حرم میں پناہ لینے والے کے مسئلہ میں اتلافِ نفس کا حرام ہونا اتلافِ عضو کے حرام ہونے کو ثابت کرتا ہے جیسے شکار۔ ہم نے کہا بلکہ اتلافِ عضو کا حرام ہونا اتلافِ نفس کے حرام ہونے کو ثابت کرتا ہے جیساکہ شکار پس جب اس کی علت کو اس حکم کا معلول بنا دیا گیا تو اس کے لئے علت باقی نہیں رہے گی کیونکہ ایک شئی کا ایک شئی کی علت اور معلول ہونا محال ہے۔

تشریح لغت میں قلب کے دو معنی ہیں ایک اوپر والی چیز کو نیچے کر دینا اور نیچے والی چیز کو اوپر کر دینا، دوم اندر کی چیز کو باہر کر دینا اور باہر کی چیز کو اندر کر دینا۔ اصطلاح میں قلب یہ ہے کہ ایک شئی کی ہیئت کو اس ہیئت کے خلاف پر بدل دینا جس پر وہ تھی۔ قلب کی دو قسمیں ہیں ایک یہ کہ معترض، اس چیز کو جس کو مستدل نے حکم کی علت بنایا ہے حکم قرار دے اور جس کو حکم بنایا ہے علت قرار دے، یعنی حکم کو علت قرار دے اور علت کو حکم قرار دے۔ دوسری قسم یہ ہے کہ مستدل نے حکم کے لئے جس چیز کو علت بنایا ہے معترض اسی چیز کو اس حکم کی ضد کے لئے علت قرار دے۔ احکامِ شرع میں قسمِ اول کی مثال یہ ہے کہ شوافع نے کہا ہے کہ اناج کی مقدارِ کثیر میں ربا بالاتفاق حرام ہے لھذا مقدارِ قلیل میں بھی ربا حرام ہوگا جیساکہ ثمن (سونا چاندی) کی مقدار قلیل اور کثیر دونوں میں ربا حرام ہے اور طعام میں علتِ ربا طعم ہے اور ثمن میں علتِ ربا ثمنیت ہے اور دونوں کے درمیان علتِ جامعہ یہ ہے کہ اناج اور ثمن دونوں اموال ربویہ میں سے ہیں۔ اور جب اناج کی مقدارِ قلیل میں ربا حرام ہے تو ایک مٹھی اناج کا دو مٹھی اناج کے عوض بیچنا جائز ہوگا، لیکن ہم کہتے ہیں کہ ایسا نہیں جیساکہ آپ نے کہا کہ مقدارِ کثیر میں ربا کا حرام ہونا علت ہے اور مقدارِ قلیل میں ربا کا حرام ہونا معلول اور حکم ہے بلکہ معاملہ اس کے برعکس ہے، یعنی مقدارِ قلیل میں ربا کا حرام ہونا علت ہے اور مقدارِ کثیر میں ربا کا حرام ہونا حکم اور معلول ہے اور اناج کی مقدارِ قلیل نصف صاع ہے کیونکہ اناج ناپنے کے لئے نصف صاع سے کم کوئی پیمانہ نہیں ہے لھذا نصف صاع سے کم ہم جنس کے عوض فروخت کرنے کے لئے تساوی شرط نہ ہوگی اور جب نصف صاع سے کم فروخت کرنے کے لئے تساوی شرط نہیں ہے تو ایک مٹھی اناج کو دو مٹھی اناج کے عوض بیچنا جائز ہوگا۔ دوسری مثال یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کو قتل کرکے حرم میں پناہ لے لے تو اس سے حرم میں قصاص لیا جائیگا یا نہیں؟ شوافع کہتے ہیں کہ حرم میں قصاص لینا جائز ہے اور احناف کے نزدیک حرم میں قصاص لینا جائز نہیں ہے بلکہ اس کو نکلنے پر مجبور کیا جائیگا اور نکلنے کے بعد اس سے قصاص لیا جائیگا اور اگر کوئی شخص کسی کا ہاتھ کاٹ کر حرم میں داخل ہوا تو اس پر دونوں حضرات متفق ہیں کہ اس سے

حرم میں قصاص لیا جائیگا۔ شوافع دلیل دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ اتلافِ نفس کی حرمت، اتلافِ عضو کی حرمت کو واجب کرتی ہے یعنی حرم میں جان سے مار ڈالنے کا حرام ہونا علت ہے اور عضو کاٹنے کا حرام ہونا اسکا حکم اور معلول ہے جیسے شکار کو حرم میں مار ڈالنا بھی حرام ہے اور اس کا کوئی عضو کاٹنا بھی حرام ہے پس جب تم حرم میں انسان کے ہاتھ کاٹنے کو حرام نہیں کہتے تو حرم میں انسان کو مار ڈالنا بھی حرام نہ ہونا چاہئے، احناف کہتے ہیں کہ ایسا نہیں جیسا کہ تم نے کہا ہے بلکہ معاملہ اس کے برعکس ہے یعنی اتلافِ عضو کی حرمت اتلافِ نفس کی حرمت کو واجب کرتی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اتلافِ عضو کی حرمت علت ہے اور اتلافِ نفس کی حرمت معلول اور حکم ہے جیسے شکار میں کہ اس کے عضو کا حرم میں تلف کرنا چونکہ حرام ہے اس لئے اس کو جان سے مار ڈالنا بھی حرام ہوگا۔ صاحب اصول الشاشی فرماتے ہیں کہ مستدل نے جس کو علت بنایا تھا جب اس کو معلول قرار دیدیا گیا تو وہ حکم بلا علت رہ گیا کیونکہ یہ بات محال ہے کہ شئ واحد ایک چیز کے لئے علت بھی ہو اور معلول بھی ہو۔

وَالنَّوْعُ الثَّانِیْ مِنَ الْقَلْبِ اَنْ یَّجْعَلَ السَّائِلُ مَاجَعَلَهُ الْمُعَلِّلُ عِلَّةً لِمَا اِدَّعَاهُ مِنَ الْحُكْمِ عِلَّةً لِضِدِّ ذٰلِكَ الْحُكْمِ فَيَصِيْرُ حُجَّةً لِلسَّائِلِ بَعْدَ اَنْ كَانَ حُجَّةً لِلْمُعَلِّلِ مِثَالُهٗ صَوْمُ رَمَضَانَ صَوْمٌ فَرْضٌ فَيُشْتَرَطُ التَّعْيِيْنُ لَهٗ كَالْقَضَاءِ قُلْنَا لَمَّا كَانَ الصَّوْمُ فَرْضًا لَا يُشْتَرَطُ التَّعْيِيْنُ لَهٗ بَعْدَ مَا تَعَيَّنَ الْيَوْمُ لَهٗ كَالْقَضَاءِ ۔

ترجمہ اور قلب کی دوسری قسم یہ ہے کہ معترض اس کو جس کو مستدل نے اُس حکم کے لئے علت بنالیا ہے اُس حکم کی ضد کی علت بنادے پس یہ وصف معترض کے لئے علت ہوجائیگا بعد اس کے کہ وہ مستدل کیلئے حجت تھا، اس کی مثال صوم رمضان، صوم فرض ہے لہذا اس کے لئے تعیین شرط ہوگی۔ جیسے قضاء۔ ہم کہیں گے کہ جب صوم فرض ہے تو اس کے لئے تعیین شرط نہ ہوگی بعد اس کے کہ اس کیلئے یوم متعین ہوگیا جیسا کہ قضاء۔

تشریح قلب کی دوسری قسم یہ ہے کہ مستدل نے ایک وصف کو ایک حکم کی علت بنایا مگر معترض نے اُسی وصف کو اُس حکم کی ضد دوسرے حکم کی علت بنادیا پس وہ وصف جس کو علت بنایا ہے پہلے مستدل کیلئے حجت تھا لیکن قلب کے بعد معترض کیلئے حجت ہو جائیگا۔ اس کی مثال یہ ہے کہ شوافع کہتے ہیں کہ رمضان کا روزہ اور قضاء رمضان کا روزہ دونوں فرض ہیں اور قضاء رمضان میں تعیینِ نیت ضروری ہے لہذا رمضان کے روزے کے لئے بھی تعیین نیت ضروری ہوگی۔ اس مسئلہ میں شوافع نے تعیینِ نیت ضروری ہونے کیلئے روزے کے فرض ہونے کو علت بنایا ہے اور اس علت کی وجہ سے قضاء صوم پر قیاس کیا ہے لیکن ہم کہتے ہیں کہ رمضان کے روزے کا فرض ہونا تعیینِ نیت کے شرط ہونے کی علت نہیں ہے بلکہ تعیین نیت کے شرط نہ ہونے کی علت ہے، چنانچہ ہم اس طرح کہتے ہیں کہ صوم رمضان چونکہ صوم فرض ہے اس لئے اس کے واسطے تعیین نیت

شرط نہ ہوگی کیونکہ وہ شریعت کی جانب سے پہلے ہی سے متعین ہے جیساکہ صوم قضاء اگر شروع کرنے کی وجہ سے متعین ہوگیا تو اس کے لئے تعیینِ نیت شرط نہ ہوگی۔ ملاحظہ کیجئے شوافع نے روزے کے فرض ہونے کو تعیین نیت کے شرط ہونے کی علت بنایا ہے، اور ہم نے تعیین نیت کے شرط ہونے کی علت بنایا ہے

وَاَمَّا الْعَكْسُ فَنَعْنِيْ بِهٖ اَنْ يَّتَمَسَّكَ السَّائِلُ بِاَصْلِ الْمُعَلِّلِ عَلٰى وَجْهٍ يَّكُوْنُ الْمُعَلِّلُ مُضْطَرًّا اِلٰى وَجْهِ الْمُفَارَقَةِ بَيْنَ الْاَصْلِ وَالْفَرْعِ وَمِثَالُهُ الْحُلِيُّ اُعِدَّتْ لِلْاِبْتِذَالِ فَلَا يَجِبُ فِيْهَا الزَّكٰوةُ كَثِيَابِ الْبِذْلَةِ قُلْنَا لَوْكَانَ الْحُلِيُّ بِمَنْزِلَةِ الثِّيَابِ فَلَا تَجِبُ الزَّكٰوةُ فِيْ حُلِيِّ الرِّجَالِ كَثِيَابِ الْبِذْلَةِ۔

ترجمہ اور بہرحال عکس سو ہم اس سے مراد لیتے ہیں کہ سائل مستدل کی اصل سے اس طرح استدلال کرے کہ مستدل اصل اور فرع کے درمیان فرق بیان کرنے کی طرف مجبور ہوجاوے اور اس کی مثال وہ زیورات ہیں جن کو استعمال کے لئے تیار کیا گیا ہو، پس استعمال کے کپڑوں کی طرح ان میں زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔ ہم کہیں گے کہ اگر زیورات کپڑوں کے مرتبہ میں ہیں تو مردوں کے زیورات میں بھی زکوٰۃ واجب نہ ہوگی جیساکہ ان کے استعمال کے کپڑوں میں۔

تشریح عکس یہ ہے کہ معترض مستدل کے مقیس علیہ (اصل) سے اس طرح استدلال کرے کہ مستدل مقیس اور مقیس علیہ کے درمیان فرق بیان کرنے پر مجبور ہوجائے مثلاً شوافع یہ کہتے ہیں کہ زیورات جو استعمال کے لئے بنائے گئے ہیں ان میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے اور وہ زیورات کو استعمال کے کپڑوں پر قیاس کرتے ہیں چنانچہ یہ کہتے ہیں کہ جس طرح استعمال کے کپڑوں میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے اسی طرح استعمال کے زیورات میں بھی زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔ اس پر ہم کہتے ہیں کہ اگر زیورات استعمال کے کپڑوں کے مرتبہ میں ہیں تو مردوں کے پاس اگر استعمال کے زیورات ہوں تو ان میں بھی زکوٰۃ واجب نہ ہونی چاہئے کیونکہ ان کے استعمال کے کپڑوں میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے حالانکہ مردوں کے استعمالی زیورات میں آپ کے نزدیک بھی زکوٰۃ واجب ہے۔ اس اعتراض کے بعد شوافع دونوں زیورات میں فرق بیان کرنے پر مجبور ہوں گے، چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ مردوں کے لئے زیورات کا استعمال حرام ہے لہٰذا مردوں کے زیورات میں ابتذال اور استعمال متحقق نہیں ہوگا اور عورتوں کے لئے چونکہ زیورات کا استعمال حلال ہے اس لئے ان کے زیورات میں ابتذال اور استعمال متحقق ہوگا۔ اور جب ایسا ہے تو عورتوں کے استعمالی زیورات کو ان کے استعمالی کپڑوں پر قیاس کرنا تو درست ہوگا لیکن مردوں کے استعمالی زیورات کو ان کے استعمالی کپڑوں پر قیاس کرنا درست نہ ہوگا۔

وَاَمَّا فَسَادُ الْوَضْعِ فَالْمُرَادُ بِهٖ اَنْ يَّجْعَلَ الْعِلَّةَ وَصْفًا لَا يَلِيْقُ بِذٰلِكَ الْحُكْمِ

مِثَالُهٗ فِیْ قَوْلِهِمْ فِیْ اِسْلَامِ اَحَدِ الزَّوْجَیْنِ اِخْتِلَافُ الدِّیْنِ طَرَأَ عَلَی النِّکَاحِ فَیُفْسِدُهٗ کَارْتِدَادِ اَحَدِ الزَّوْجَیْنِ فَاِنَّهٗ جَعَلَ الْاِسْلَامَ عِلَّةً لِزَوَالِ الْمِلْكِ قُلْنَا اَلْاِسْلَامُ عُهِدَ عَاصِمًا لِلْمِلْكِ فَلَا یَکُوْنُ مُؤَثِّرًا فِیْ زَوَالِ الْمِلْكِ وَکَذٰلِكَ فِیْ مَسْأَلَةِ طَوْلِ الْحُرَّةِ اَنَّهٗ حُرٌّ قَادِرٌ عَلَی النِّکَاحِ فَلَا یَجُوْزُ لَهُ الْاَمَةُ کَمَا لَوْ کَانَتْ تَحْتَهٗ حُرَّةٌ قُلْنَا فَوَصْفُ کَوْنِهٖ حُرًّا قَادِرًا یَقْتَضِیْ جَوَازَ النِّکَاحِ فَلَا یَکُوْنُ مُؤَثِّرًا فِیْ عَدَمِ الْجَوَازِ۔

ترجمہ اور بہر حال فسادِ وضع سو اس سے مراد یہ ہے کہ ایسے وصف کو علت بنادیا جائے جو اس حکم کے مناسب نہ ہو اس کی مثال احد الزوجین کے اسلام کے سلسلہ میں شوافع کا قول کہ اختلافِ دین نکاح پر طاری ہوا پس نکاح کو فاسد کردیگا جیساکہ احد الزوجین کا مرتد ہونا کیونکہ مستدل نے اسلام کو زوالِ ملک کی علت بنایا ہے ہم کہیں گے کہ اسلام ملک کا محافظ ہوکر معروف ہے لہذا وہ زوالِ ملک میں مؤثر نہ ہوگا۔ اسی طرح طولِ حرّہ کے مسئلہ میں کہ ناکح حر ہے نکاح پر قادر ہے لہذا اس کے لئے باندی سے نکاح کرنا جائز نہ ہوگا جیساکہ اگر اس کے نکاح میں حرّہ ہوتی۔ ہم کہیں گے کہ ناکح کے حر، قادر ہونے کا وصف جوازِ نکاح کا تقاضہ کرتا ہے لہذا وہ عدمِ جواز میں مؤثر نہ ہوگا۔

تشریح فسادِ وضع یہ ہے کہ مستدل ایسے وصف کو علت بنادے جو وصف اس حکم کے مناسب نہ ہو، مستدل کا یہ قیاس چونکہ اصل وضع میں فاسد ہے کہ اس نے ایسے وصف کو علت بنایا ہے جو وصف اس حکم کے مناسب نہیں ہے، اس لئے معترض اس پر فسادِ وضع کو بیان کرکے اعتراض کریگا یعنی یہ کہیگا کہ اس قیاس کی وضع فاسد ہے اور اس وصف کو علت بنانا غلط ہے۔ مثلاً میاں بیوی کافر ہوں پھر ان دونوں میں سے ایک نے اسلام قبول کرلیا تو اس صورت میں ان کا نکاح فاسد ہوگا یا نہیں؟ شوافع کہتے ہیں کہ اسلام قبول کرتے ہی فرقت واقع ہوجائے گی اور احناف کہتے ہیں کہ آخر پر اسلام پیش کیا جائیگا اگر اس نے اسلام قبول کرلیا تو فرقت واقع نہ ہوگی اور اگر اسلام قبول کرنے سے انکار کردیا تو فرقت واقع ہوجائے گی۔ شوافع دلیل میں کہتے ہیں کہ احد الزوجین کے اسلام قبول کرنے سے زوجین کے درمیان اختلافِ دین پایا گیا اور یہ اختلافِ دین نکاح پر طاری ہوا ہے یعنی نکاح پہلے ہوا ہے اور اختلافِ دین بعد میں پایا گیا اور اختلافِ دین جب نکاح پر طاری ہوتا ہے تو وہ نکاح کو فاسد کردیتا ہے جیساکہ احد الزوجین کا مرتد ہونا نکاح کو فاسد کردیتا ہے۔ الحاصل شوافع نے زوالِ ملک نکاح کی علت اسلام کو بنایا ہے۔ ہم اس کے جواب میں کہیں گے کہ اسلام ملک کا محافظ ہوتا ہے چنانچہ اگر کوئی دار الحرب میں اسلام لایا تو اس کی جان، مال اور اولادِ صغار سب محفوظ ہوجاتے ہیں لہٰذا اسلام زوالِ ملک میں مؤثر نہ ہوگا یعنی زوالِ ملک کی علت اسلام کو قرار دینا مناسب نہیں ہے بلکہ اباء عن الاسلام کو علت قرار دینا زیادہ مناسب ہے۔ اسی طرح اگر کوئی شخص آزاد عورت کے ساتھ نکاح کی قدرت رکھتا ہو تو شوافع کے نزدیک اس کے لئے باندی سے

شادی کرنا جائز نہیں ہے اور احناف کے نزدیک جائز ہے۔ شوافع نے دلیل میں کہا ہے کہ نکاح کرنے والا چونکہ آزاد ہے نکاح پر قادر ہے اس لئے اس کا باندی سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے۔ جیساکہ اگر پہلے سے حرہ کسی کے نکاح میں ہو تو اس کے لئے باندی سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ مرد کا آزاد اور نکاح پر قادر ہونا ایسا وصف ہے جو نکاح اَمَۃ کے جواز کا تقاضہ کرتا ہے لہٰذا یہ عدم جواز نکاح میں کیسے مؤثر ہوگا یعنی آزاد قادر ہونے کے وصف کو عدم جواز نکاح کی علت بنانا نامناسب نہیں ہے۔

وَاَمَّا النَّقْضُ فَمِثْلُ مَا يُقَالُ الْوُضُوْءُ طَهَارَةٌ فَيُشْتَرَطُ لَهُ النِّيَّةُ كَالتَّيَمُّمِ قُلْنَا يَنْتَقِضُ بِغَسْلِ الثَّوْبِ وَالْاِنَاءِ، وَاَمَّا الْمُعَارَضَةُ فَمِثْلُ مَا يُقَالُ الْمَسْحُ رُكْنٌ فِي الْوُضُوْءِ فَلْيُسَنَّ تَثْلِيْثُهٗ كَالْغَسْلِ قُلْنَا الْمَسْحُ رُكْنٌ فَلَا يُسَنُّ تَثْلِيْثُهٗ كَمَسْحِ الْخُفِّ وَالتَّيَمُّمِ

ترجمہ اور بہرحال نقض مثلاً یوں کہا جائے کہ وضو طہارت ہے پس اس کے لئے نیت شرط ہوگی جیساکہ تیمم (کے لئے نیت شرط ہے) ہم کہیں گے کہ یہ غسل ثوب اور غسل اناء سے ٹوٹ جائیگا، بہرحال معارضہ مثلاً یوں کہا جائے کہ مسح وضو میں رکن ہے پس اس کی تثلیث مسنون ہوگی جیساکہ غسل میں (تثلیث مسنون ہے) ہم کہیں گے کہ مسح رکن ہے پس مسح کی تثلیث مسنون نہ ہوگی جیساکہ موزے کے مسح اور تیمم (میں تثلیث مسنون نہیں ہے)

تشریح نقض کہتے ہیں علت کے موجود ہونے کے باوجود حکم کا نہ پایا جانا۔ مثلاً امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ وضو اور تیمم دونوں طہارت ہیں اور تیمم میں نیت شرط ہے لہٰذا وضو میں بھی نیت شرط ہوگی۔ ہماری طرف سے اس پر نقض وارد کیا گیا ہے چنانچہ کہا گیا ہے کہ ناپاک کپڑے اور ناپاک برتن کو دھونا بھی طہارت ہے حالانکہ اس میں بالاتفاق نیت شرط نہیں ہے، یعنی یہاں علت (طہارت) تو موجود ہے مگر حکم یعنی نیت کا شرط ہونا موجود نہیں ہے۔
معارضہ یہ ہے کہ مستدِل (مدعی) نے ایک وصف کو اپنا دعویٰ اور حکم ثابت کرنے کے لئے علت بنا کر پیش کیا لیکن معارض نے اس علت کو اس طرح پلٹ دیا کہ "وہ" مستدل کے دعویٰ اور حکم کے لئے مثبت ہونے کے بجائے اس کے خلاف پر دال اور حجت ہو گیا، مثلاً شوافع نے یوں کہا کہ وضو میں مسح راس رکن ہے جیساکہ ہاتھ، چہرہ کا دھونا رکن ہے، پس جس طرح غسل میں تثلیث مسنون ہے اسی طرح مسح راس میں بھی تثلیث مسنون ہوگی، یعنی تین مرتبہ مسح کرنا مسنون ہوگا۔ احناف کی طرف سے معارضہ کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ مسح راس رکن ہے جیسے موزے پر مسح کرنا اور تیمم کرنا رکن ہے۔ پس جس طرح موزے پر مسح اور تیمم میں تثلیث مسنون نہیں ہے یعنی موزے پر مسح کرنا اور تیمم میں مسح کرنا تین مرتبہ مسنون نہیں ہے اسی طرح مسح راس میں بھی تثلیث مسنون نہ ہوگی۔ ملاحظہ کیجئے شوافع نے جس چیز کو تثلیث کی دلیل بنایا ہے احناف نے اسی چیز کو عدم تثلیث کی دلیل بنایا ہے۔

فصل اَلْحُكْمُ يَتَعَلَّقُ بِسَبَبِهٖ وَيَثْبُتُ بِعِلَّتِهٖ وَيُوْجَدُ عِنْدَ شَرْطِهٖ فَالسَّبَبُ مَا يَكُوْنُ طَرِيْقًا اِلَى الشَّيْئِ بِوَاسِطَةٍ كَالطَّرِيْقِ فَاِنَّهٗ سَبَبٌ لِلْوُصُوْلِ اِلَى الْمَقْصَدِ بِوَاسِطَةِ الْمَشْيِ وَالْحَبْلُ سَبَبٌ لِلْوُصُوْلِ اِلَى الْمَاءِ بِالْاِدْلَاءِ فَعَلٰى هٰذَا كُلُّ مَا كَانَ طَرِيْقًا اِلَى الْحُكْمِ بِوَاسِطَةٍ يُسَمّٰى سَبَبًا لَهٗ شَرْعًا وَيُسَمَّى الْوَاسِطَةُ عِلَّةً مِثَالُهٗ فَتْحُ بَابِ الْاِصْطَبْلِ وَالْقَفَصِ وَحَلُّ قَيْدِ الْعَبْدِ فَاِنَّهٗ سَبَبٌ لِلتَّلَفِ بِوَاسِطَةٍ تُوْجَدُ مِنَ الدَّابَّةِ وَالطَّيْرِ وَالْعَبْدِ۔

ترجمہ حکم شرعی اپنے سبب کے ساتھ متعلق ہوتا ہے اور اپنی علت سے ثابت ہوتا ہے اور اپنی شرط کے وقت موجود ہوتا ہے پس سبب وہ ہے جو کسی واسطہ سے شئی (حکم، مسبب) تک پہنچنے کا وسیلہ اور ذریعہ ہو جیسے راستہ کیونکہ راستہ منزل تک پہنچنے کا سبب ہے مشی (چلنے) کے واسطے سے (اور جیسے) رسی کیونکہ رسی پانی تک پہنچنے کا سبب ہے ڈول ڈالنے کے واسطہ سے، پس اس بنیاد پر ہر وہ چیز جو کسی واسطہ سے حکم تک پہنچنے کا وسیلہ ہو اس کو شرعاً سبب کہا جائیگا۔ اور واسطہ کو علت کہا جائیگا۔ اور سبب کی مثال اصطبل، پنجرہ اور غلام کی رسی کا کھولنا ہے کیونکہ یہ تلف کرنے کا سبب ہے ایسے واسطہ سے جو جانور، پرندہ اور غلام کی طرف سے پایا جاتا ہے۔

تشریح وہ دلائل اربعہ جن سے احکام شرعیہ ثابت ہوتے ہیں جب فاضل مصنف ان کے بیان سے فارغ ہو گئے تو اب ان امور کو بیان کرنا چاہتے ہیں جن کے ساتھ احکام متعلق ہوتے ہیں اور وہ امور چار ہیں (۱) سبب (۲) علت (۳) شرط (۴) علامت۔ ان چاروں کے درمیان دلیل حصر یہ ہے کہ وہ امر جس کے ساتھ احکام شرعیہ متعلق ہوتے ہیں اس کی دو صورتیں ہیں یا تو وہ شئی کی حقیقت میں داخل ہوگا یا نہیں، اگر داخل ہے تو وہ رکن ہوگا اور اگر داخل نہیں ہے تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں یا تو وہ شئی میں مؤثر ہوگا یا مؤثر نہ ہوگا، اگر مؤثر ہے تو علت ہے اور اگر مؤثر نہیں ہے تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں یا تو اس شئی کی طرف فی الجملہ موصل اور مفضی ہوگا یا نہیں اگر اول ہے تو سبب ہوگا اور اگر موصل نہیں ہے تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں یا تو وہ شئی اس پر موقوف ہوگی یا نہیں اگر موقوف ہے تو شرط ہوگی اور اگر موقوف نہیں ہے تو علامت ہوگی۔ مصنف نے علامت کے علاوہ باقی تین امور کو ذکر کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ حکم شرعی اپنے سبب کے ساتھ متعلق ہوتا ہے اور اپنی علت سے ثابت ہوتا ہے اور اپنی شرط کے وقت موجود ہوتا ہے۔ اور سبب وہ امر ہے جو واسطہ سے کسی شئی تک پہنچنے کا وسیلہ اور ذریعہ ہو یعنی سبب اور اس کے حکم کے درمیان ایک واسطہ ہو اور اس واسطہ سے سبب، حکم کی طرف موصل اور مفضی ہو جیسے راستہ، مشی (چلنے) کے واسطہ منزل مقصود تک پہنچنے کا ذریعہ اور وسیلہ ہے، پس راستہ سبب ہوگا۔ اور رسی ڈول ڈالنے کے واسطہ سے پانی تک پہنچنے کا وسیلہ اور ذریعہ ہے لہذا رسی سبب ہوگی پس ہر وہ امر جو کسی واسطہ سے حکم تک پہنچنے کا ذریعہ اور وسیلہ ہوگا وہ شرعاً سبب کہلائیگا اور سبب اور حکم کے درمیان جو واسطہ ہوتا ہے اس کو علت کہا جاتا ہے۔

مصنفؒ نے سبب کی مثال بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ اصطبل کے دروازے کا کھولنا اور پنجرے کے دروازے کا کھولنا اور غلام کے پاؤں کی زنجیر کا کھولنا۔ جانور پرندے اور غلام کے تلف ہونے کا سبب ہے اور وہ واسطہ جو جانور، پرندے اور غلام کی طرف سے پایا گیا ہے علت ہے، یعنی اگر کسی نے اصطبل کا دروازہ کھول دیا اور جانور نکل کر بھاگ گیا اور گم ہو گیا تو اس جانور کا تلف ہونا اس کے خروج کے واسطہ سے ہوگا پس اس جانور کا خروج اس کے تلف ہونے کی علت ہوگا اور دروازہ کا کھولنا اس کا سبب ہوگا اور حکم چونکہ اپنی علت کی طرف منسوب ہوتا ہے سبب کیطرف نہیں اس لئے دروازہ کھولنے والے یعنی سبب فراہم کرنے والے پر ضمان واجب نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر کسی نے پنجرے کا دروازہ کھولا اور پرندہ نکل کر اڑ گیا تو پرندہ کا خروج چونکہ اس کے تلف ہونے کی علت ہے اور پنجرے کا دروازہ کھولنا سبب ہے اور حکم علت کی طرف منسوب ہوتا ہے نہ کہ سبب کی طرف اس لئے پنجرے کا دروازہ کھولنے والے پر ضمان واجب نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر غلام کی زنجیر کھولدی اور غلام بھاگ گیا تو غلام کا چلے جانا علت اور زنجیر کھولنا سبب ہوگا اور حکم چونکہ علت کی طرف منسوب ہوتا ہے نہ کہ سبب کی طرف اس لئے زنجیر کھولنے والے پر ضمان واجب ہوگا۔

وَالسَّبَبُ مَعَ الْعِلَّةِ اِذَا اجْتَمَعَا يُضَافُ الْحُكْمُ اِلَى الْعِلَّةِ دُوْنَ السَّبَبِ اِلَّا اِذَا تَعَذَّرَتِ الْاِضَافَةُ اِلَى الْعِلَّةِ فَيُضَافُ اِلَى السَّبَبِ حِيْنَئِذٍ وَعَلٰى هٰذَا قَالَ اَصْحَابُنَا اِذَا دَفَعَ السِّكِّيْنَ اِلٰى صَبِيٍّ فَقَتَلَ بِهٖ نَفْسَهٗ لَا يَضْمَنُ وَلَوْ سَقَطَ مِنْ يَدِ الصَّبِيِّ فَجَرَحَهٗ يَضْمَنُ وَلَوْ حَمَلَ الصَّبِيَّ عَلٰى دَابَّةٍ فَسَيَّرَهَا فَجَالَتْ يُمْنَةً وَيُسْرَةً فَسَقَطَ وَمَاتَ لَا يَضْمَنُ وَلَوْ دَلَّ اِنْسَانًا عَلٰى مَالِ الْغَيْرِ فَسَرَقَهٗ اَوْ عَلٰى نَفْسِهٖ فَقَتَلَهٗ اَوْ عَلٰى قَافِلَةٍ فَقَطَعَ عَلَيْهِمُ الطَّرِيْقَ لَا يَجِبُ الضَّمَانُ عَلَى الدَّالِّ۔

ترجمہ اور علت کے ساتھ جب سبب جمع ہو جائے تو حکم علت کی طرف منسوب کیا جائیگا نہ کہ سبب کی طرف مگر جب علت کی طرف منسوب کرنا متعذر ہو جائے تو اس وقت سبب کی طرف منسوب کیا جائیگا اور اسی بنا پر ہمارے علماء نے کہا جب کسی نے بچہ کو چھری دیدی اور اس سے بچہ نے اپنے آپ کو مار ڈالا تو دینے والا ضامن نہ ہوگا اور اگر چھری بچہ کے ہاتھ سے گر گئی اور اس نے بچہ کو زخمی کر دیا تو دینے والا ضامن ہوگا اور اگر کسی نے بچہ کو جانور پر بٹھا دیا اور بچہ نے اس جانور کو چلایا اور جانور دائیں، بائیں کودا۔ پس بچہ گر کر مر گیا تو بٹھانے والا ضامن نہ ہوگا۔ اور اگر کسی نے کسی انسان کو دوسرے کے مال کا پتہ بتا دیا پس اس نے اس کو چرا لیا یا اس کے نفس پر رہنمائی کی پس اس نے اس کو قتل کر دیا۔ یا قافلہ پر رہنمائی کی پس اس نے ان پر قطع طریق کیا تو پتہ بتانے والے پر ضمان واجب نہ ہوگا۔

تشریح مصنفؒ کہتے ہیں کہ اگر علت اور سبب دونوں جمع ہو جائیں تو حکم علت کی طرف منسوب ہوگا نہ کہ سبب کی طرف کیونکہ حکم میں علت مؤثر ہوتی ہے اور علت ہی سے حکم ثابت ہوتا ہے سبب کی طرف تو صرف

مفضی ہوتا ہے اس لئے یہی مناسب ہے کہ حکم علت کی طرف منسوب ہو سبب کی طرف منسوب نہ ہو۔ ہاں۔ اگر علت کی طرف منسوب ہونا متعذر ہو مثلاً علت اس کی صلاحیت ہی نہ رکھتی ہو کہ حکم اس کی طرف منسوب کیا جائے تو ایسی صورت میں حکم کو سبب کی طرف منسوب کیا جائیگا نہ کہ علت کی طرف۔ اسی بنا پر علماء احناف کہتے ہیں کہ اگر کسی آدمی نے بچہ کو چھری دی اور بچہ نے اس چھری سے اپنے آپکو قتل کر ڈالا۔ تو چھری دینے والا اس بچہ کی دیت کا ضامن نہ ہوگا، یعنی چھری دینے والے پر دیت واجب نہ ہوگی کیونکہ یہاں سبب یعنی چھری دینا اور علت یعنی بچہ کا فعل دونوں جمع ہو گئے ہیں لہٰذا حکم، علت یعنی بچہ کے فعل کی طرف منسوب ہوگا، چھری دینے والے یعنی سبب کی طرف منسوب نہ ہوگا اور جب ایسا ہے تو چھری دینے والے پر دیت کا ضمان بھی واجب نہ ہوگا۔ ہاں، اگر چھری بچہ کے ہاتھ سے گر کر بچہ کو زخمی کر دے تو اس صورت میں چھری دینے والے پر ضمان واجب ہوگا کیونکہ چھری کا گرنا تو زخم لگنے کی علت ہے بچہ کا اختیاری فعل نہیں ہے، اور جب چھری کا گرنا بچہ کا اختیاری فعل نہیں ہے تو اس کی طرف حکم کو منسوب کرنا بھی ممکن نہیں ہے اور جب علت کی طرف حکم کو منسوب کرنا ممکن نہیں ہے تو سبب یعنی دینے والے کی طرف منسوب ہوگا اور جب حکم سبب یعنی چھری دینے والے کی طرف منسوب ہے تو اسی پر ضمان واجب ہوگا۔ اسی طرح اگر کسی نے بچہ کو گھوڑے پر سوار کیا اور بچہ نے اس گھوڑے کو چلایا اور گھوڑا ادھر اُدھر کودنے لگا پس بچہ گر کر مر گیا تو سوار کرنے والا ضامن نہ ہوگا کیونکہ سوار کرنا اس کے ہلاک ہونے کا سبب ہے۔ اور گھوڑے کا چلانا جو بچہ کا فعل اختیاری ہے اس کے ہلاک ہونے کی علت ہے۔ اور علت اور سبب دونوں کے جمع ہونے کی صورت میں حکم چونکہ علت کی طرف منسوب ہوتا ہے اس لئے ہلاک ہونے کا حکم علت یعنی گھوڑا چلانے کی طرف منسوب ہوگا اور جب ایسا ہے تو سبب یعنی سوار کرنے والے پر ضمان واجب نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر کسی نے چور کو کسی کے مال کا پتہ بتایا اور چور نے اس کو چرا لیا تو پتہ بتانے والے پر ضمان واجب نہ ہوگا کیونکہ پتہ بتانا چوری کا سبب ہے اور چور کا فعل یعنی چرانا علت ہے اور سبب اور علت کے جمع ہونے کی صورت میں حکم علت کی طرف منسوب ہوتا ہے نہ کہ سبب کی طرف۔ اسی طرح اگر کسی نے قاتل کو مقتول کا پتہ بتایا اور قاتل نے مقتول کو قتل کر ڈالا تو پتہ بتانے والے پر ضمان واجب نہ ہوگا بلکہ قاتل پر ضمان واجب ہوگا کیونکہ حکم علت کی طرف منسوب ہوتا ہے سبب کی طرف نہیں اور یہ پتہ بتانا سبب ہے اور قتل کرنا علت ہے۔ اسی طرح اگر کسی نے ڈاکوؤں کو قافلہ کا پتہ بتادیا اور انہوں نے قافلہ پر ڈاکہ زنی کی تو ضمان پتہ بتانے والے پر واجب نہ ہوگا بلکہ ڈاکہ زنی کرنے والوں پر واجب ہوگا کیونکہ حکم علت کی طرف منسوب ہوتا ہے سبب کی طرف منسوب نہیں ہوتا اور یہاں پتہ بتانا سبب ہے اور ڈاکہ زنی کرنا علت ہے۔

وَهٰذَا بِخِلَافِ الْمُوْدَعِ اِذَا دَلَّ السَّارِقَ عَلَى الْوَدِيْعَةِ فَسَرَقَهَا اَوْ دَلَّ الْمُحْرِمُ غَيْرَهٗ عَلٰى صَيْدِ الْحَرَمِ فَقَتَلَهٗ لِاَنَّ وُجُوْبَ الضَّمَانِ عَلَى الْمُوْدَعِ بِاعْتِبَارِ تَرْكِ الْحِفْظِ الْوَاجِبِ عَلَيْهِ لَا بِالدَّلَالَةِ وَعَلَى الْمُحْرِمِ بِاعْتِبَارِ اَنَّ الدَّلَالَةَ مَحْظُوْرُ اِحْرَامِهٖ

بِمَنْزِلَةِ مَسِّ الطِّيْبِ وَلُبْسِ الْمَخِيْطِ فَيَضْمَنُ بِارْتِكَابِ الْمَحْظُوْرِ لَا بِالدَّلَالَةِ إِلَّا أَنَّ الْجِنَايَةَ إِنَّمَا يَتَقَرَّرُ بِحَقِيْقَةِ الْقَتْلِ وَأَمَّا قَبْلَهٗ فَلَا حُكْمَ لَهٗ لِجَوَازِ اِرْتِفَاعِ اَثَرِ الْجِنَايَةِ بِمَنْزِلَةِ الْاِنْدِمَالِ فِيْ بَابِ الْجِرَاحَةِ۔

ترجمہ اور یہ حکم مودَع کے برخلاف ہے جب چور کو ودیعت پر مطلع کیا پس چور نے اس کو چرالیا یا محرم نے اپنے علاوہ کی حرم کے شکار پر رہنمائی کی، پس اس نے اس کو قتل کرڈالا کیونکہ مودَع پر وجوب ضمان اُس حفاظت کو ترک کرنے کی وجہ سے ہے جو اس پر واجب تھی نہ کہ رہنمائی کی وجہ سے اور محرم پر اس اعتبار سے ہے کہ یہ دلالت اس کے احرام کے ممنوعات میں سے ہے جیسے خوشبو لگانا اور سلا ہوا کپڑا پہننا پس وہ ضامن ہوگا ممنوع کے ارتکاب کی وجہ سے نہ کہ دلالت کی وجہ سے مگر جنایت حقیقتِ قتل سے متحقق ہوگی بہر حال قتل سے پہلے تو اس کے لئے کوئی حکم نہیں ہے کیونکہ جنایت کے اثر کا مرتفع ہونا ممکن ہے جیسا کہ باب جراحت میں زخم کا مندمل ہو جانا۔

تشریح وَهٰذَا بِخِلَافِ الْمُوْدَعِ سے مصنف نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے، اعتراض یہ ہے کہ جس طرح کسی دوسرے کے مال پر چور کی رہنمائی کرنا یعنی چور کو اُس مال کا بتادینا سبب ہے اسی طرح مودَع یعنی امانتدار کا چور کو امانت کی جگہ کا بتلادینا یعنی یہ بتلادینا کہ امانت کی چیز فلاں جگہ رکھی ہے یہ بھی سبب ہے، پس اگر چور اس کو چرالے تو مودَع پر ضمان واجب نہیں ہونا چاہئے کیونکہ سبب کی طرف حکم منسوب نہیں ہوتا ہے حالانکہ آپ اس مودَع پر ضمان واجب کرتے ہیں، اسی طرح اگر محرم نے کسی غیر محرم کو بتایا کہ حرم میں فلاں جگہ شکار ہے اور غیر محرم نے اس کو مارڈالا تو محرم پر ضمان واجب نہ ہونا چاہئے کیونکہ محرم کا بتانا سبب ہے اور سبب کی طرف حکم منسوب نہیں ہوتا ہے حالانکہ آپ محرم پر ضمان واجب کرتے ہیں، اس کا جواب یہ ہے کہ مودَع پر ضمان اس لئے واجب نہیں کیا گیا کہ اس نے چور کو مالِ ودیعت کا پتہ دیا ہے بلکہ اس وجہ سے واجب کیا گیا ہے کہ اس نے مالِ ودیعت پر جنایت کی ہے وہ یہ کہ اس نے عقدِ ودیعت کے ذریعہ جس حفاظت کا التزام کیا تھا اسکو ترک کردیا ہے اور ضائع کردیا ہے پس مودَع بذاتِ خود ترکِ حفاظت کی جنایت کا ارتکاب کرنے کی وجہ سے ضامن ہوگا، اس لئے ضامن نہیں ہوگا کہ پتہ بتانے کی وجہ سے سبب ہے، اسی طرح محرم پر ضمان اس لئے واجب ہوگا کہ اس کا غیر محرم کو شکار کی طرف رہنمائی کرنا ممنوعات احرام میں سے ہے جیسا کہ خوشبو لگانا اور سلا ہوا کپڑا پہننا ممنوعاتِ احرام میں سے ہے پس بذاتِ خود فعلِ ممنوع کا ارتکاب کرنے کی وجہ سے ضامن ہوگا، اس وجہ سے ضامن نہیں ہوگا کہ اس نے غیر محرم کی رہنمائی کی ہے اور یہ سبب ہے۔

اِلَّا اَنَّ الْجِنَايَةَ سے ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ اگر محرم پر اس لئے ضمان واجب ہوا ہے کہ اس نے فعلِ ممنوع یعنی رہنمائی کرنے کا ارتکاب کیا ہے تو محض رہنمائی کرنے کی وجہ سے ضمان واجب ہونا چاہئے اگرچہ غیر محرم نے شکار کو قتل نہ کیا ہو حالانکہ آپ اس صورت میں ضمان واجب نہیں کرتے ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ محرم کا غیر محرم کو شکار کی طرف رہنمائی کرنا اس وقت جنایت ہوگا جب غیر محرم شکار کو قتل کردیگا اور قتل سے

پہلے شکار کے چھپ جانے اور مامون ہوجانے کی وجہ سے جنایت کے اثر کا مرتفع ہوجانا چونکہ ممکن ہے اس لئے قتل سے پہلے دلالت اور رہنمائی کرنے کو جنایت کا حکم نہیں دیا جائیگا اور یہ ایسا ہے جیسا کہ کسی نے کسی کو زخم لگا دیا اور پھر زخم اچھا ہوگیا اور اس کا اثر باقی نہیں رہا تو زخم لگانے والے پر ضمان واجب نہیں ہوتا ہے۔

وَقَدْ يَكُوْنُ السَّبَبُ بِمَعْنَى الْعِلَّةِ فَيُضَافُ الْحُكْمُ اِلَيْهِ وَمِثَالُهُ فِيْمَا يَثْبُتُ الْعِلَّةُ بِالسَّبَبِ فَيَكُوْنُ السَّبَبُ فِيْ مَعْنَى الْعِلَّةِ لِاَنَّهُ لَمَّا ثَبَتَ الْعِلَّةُ بِالسَّبَبِ فَيَكُوْنُ السَّبَبُ فِيْ مَعْنٰى عِلَّةِ الْعِلَّةِ فَيُضَافُ الْحُكْمُ اِلَيْهِ وَلِهٰذَا قُلْنَا اِذَا سَاقَ دَابَّةً فَاَتْلَفَ شَيْئًا ضَمِنَ السَّائِقُ. وَالشَّاهِدُ اِذَا اَتْلَفَ بِشَهَادَتِهٖ مَالًا فَظَهَرَ بُطْلَانُهَا بِالرُّجُوْعِ ضَمِنَ لِاَنَّ سَيْرَ الدَّابَّةِ يُضَافُ اِلَى السَّوْقِ وَقَضَاءُ الْقَاضِيْ يُضَافُ اِلَى الشَّهَادَةِ لِمَا اَنَّهُ لَا يَسَعُهُ تَرْكُ الْقَضَاءِ بَعْدَ ظُهُوْرِ الْحَقِّ بِشَهَادَةِ الْعَدْلِ عِنْدَهُ فَصَارَ كَالْمَجْبُوْرِ فِيْ ذٰلِكَ بِمَنْزِلَةِ الْبَهِيْمَةِ بِفِعْلِ السَّائِقِ۔

ترجمہ اور کبھی سبب علت کے معنی میں ہوتا ہے پس حکم اس کی طرف منسوب کیا جائیگا اور اس کی مثال اس میں ہے کہ علت سبب سے ثابت ہو پس سبب علت العلت کے معنی میں ہوگا اور حکم اس کی طرف منسوب ہوگا اور اسی وجہ سے ہم نے کہا جب کسی نے جانور کو ہنکایا پس اس جانور نے کوئی چیز تلف کردی تو ہنکانے والا ضامن ہوگا اور شاہد تے جب اپنی شہادت سے مال تلف کردیا پھر رجوع عن الشہادت کے ذریعہ اس کا بطلان ظاہر ہوا تو شاہد ضامن ہوگا کیونکہ جانور کا چلنا ہنکانے کیطرف منسوب ہوگا اور قاضی کا فیصلہ شہادت کی طرف منسوب ہوگا کیونکہ قاضی کی عدالت میں عادل آدمی کی گواہی سے حق ظاہر ہونے کے بعد قاضی کے لئے ترک قضا کی گنجائش ہی نہیں رہتی ہے پس قاضی فیصلہ کرنے میں مجبور ہوگیا جیسے چوپایہ ہانکنے والے کے فعل سے مجبور ہے۔

تشریح مصنف فرماتے ہیں کہ کبھی سبب، علت کے معنی میں ہوتا ہے اور جب ایسا ہوگا تو حکم اس سبب کیطرف منسوب ہوگا اور ایسا اس وقت ہوتا ہے جب علت سبب سے پیدا ہوئی ہو کیونکہ علت جب سبب سے پیدا ہوگی تو وہ سبب علۃ العلۃ کے معنی میں ہوگا اور حکم چونکہ علت کی طرف منسوب ہوتا ہے اس لئے جو سبب، علت کے معنی میں ہوگا حکم اس کی طرف بھی منسوب ہوگا۔ سبب بمعنی علت کیطرف چونکہ حکم منسوب ہوتا ہے اس لئے ہم کہتے ہیں کہ اگر کسی آدمی نے چوپائے کو ہنکایا اور چوپائے نے کسی کی کوئی چیز تلف کردی تو سائق ضامن ہوگا کیونکہ ہانکنے کے بعد جانور چلنے پر مجبور رہے پس اس کے چلنے سے جو چیز تلف ہوئی ہے گو اس تلف کی علت جانور کا چلنا ہے مگر یہ چلنا چونکہ ہانکنے سے پیدا ہوا ہے اسلئے ہانکنا

جو اس تلف کا سبب ہے علت کے معنی میں ہوگا اور سبب بمعنی علت کیطرف چونکہ حکم منسوب ہوتا ہے اس لئے ہانکنے کی طرف تلف منسوب ہوگا یعنی یہ کہا جائیگا کہ تلف کرنیوالا سائق ہے اور جب تلف کرنیوالا سائق ہے تو اُسی پر ضمان واجب ہوگا۔ اسی طرح اگر گواہ نے اپنی گواہی سے کسی کا مال تلف کر دیا مثلاً ایک آدمی نے دوسرے پر دعویٰ کیا کہ اس پر میرا ایک ہزار روپیہ ہے اور مدعی نے اپنے دعویٰ پر گواہ پیش کر دیئے قاضی نے مدعی کے حق میں فیصلہ کر دیا چنانچہ مدعیٰ علیہ سے مدعی کو ایک ہزار روپیہ دلوا دیئے اس کے بعد گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا پس جب گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا تو یہ بات ظاہر ہوگئی کہ شہادت باطل ہے اور جب شہادت باطل ہوگئی تو ثابت ہوگیا کہ مدعیٰ علیہ کا مال یعنی ایک ہزار روپیہ تلف ہوگیا ہے اب مدعیٰ علیہ کے اس مال کے تلف ہونے کی علت اگرچہ قاضی کا فیصلہ ہے اور شہادت اسکا سبب ہے مگر چونکہ قاضی، عادل کی شہادت سے حق ظاہر ہونے کے بعد فیصلہ کرنے پر اسی طرح مجبور ہے جیسا کہ چوپایہ سائق کے فعلِ سَوق کے بعد چلنے پر مجبور ہے پس جس طرح وہاں سائق کا فعلِ سَوق سبب بمعنی علت ہے اسی طرح یہاں بھی شہادت سبب بمعنی علت ہوگی اور سبب بمعنی علت کی طرف چونکہ حکم منسوب ہوتا ہے اس لئے یہاں مال کا تلف ہونا شہادت کی طرف منسوب ہوگا اور جب مال کا تلف ہونا شہادت کی طرف منسوب ہے تو اس مال کا ضمان شاہدین پر واجب ہوگا نہ کہ قاضی پر۔

ثُمَّ السَّبَبُ قَدْ يُقَامُ مَقَامَ الْعِلَّةِ عِنْدَ تَعَذُّرِ الْاِطِّلَاعِ عَلٰى حَقِيْقَةِ الْعِلَّةِ تَيْسِيْرًا لِلْاَمْرِ عَلَى الْمُكَلَّفِ وَيَسْقُطُ بِهٖ اِعْتِبَارُ الْعِلَّةِ وَيُدَارُ الْحُكْمُ عَلَى السَّبَبِ وَمِثَالُهٗ فِي الشَّرْعِيَّاتِ النَّوْمُ الْكَامِلُ فَاِنَّهٗ لَمَّا اُقِيْمَ مَقَامَ الْحَدَثِ سَقَطَ اِعْتِبَارُ حَقِيْقَةِ الْحَدَثِ وَيُدَارُ الْاِنْتِقَاضُ عَلٰى كَمَالِ النَّوْمِ وَكَذٰلِكَ الْخَلْوَةُ الصَّحِيْحَةُ لَمَّا اُقِيْمَتْ مَقَامَ الْوَطْئِ سَقَطَ اِعْتِبَارُ حَقِيْقَةِ الْوَطْئِ فَيُدَارُ الْحُكْمُ عَلٰى صِحَّةِ الْخَلْوَةِ فِيْ حَقِّ كَمَالِ الْمَهْرِ وَلُزُوْمِ الْعِدَّةِ وَكَذٰلِكَ السَّفَرُ لَمَّا اُقِيْمَ مَقَامَ الْمَشَقَّةِ فِيْ حَقِّ الرُّخْصَةِ سَقَطَ اِعْتِبَارُ حَقِيْقَةِ الْمَشَقَّةِ وَيُدَارُ الْحُكْمُ عَلٰى نَفْسِ السَّفَرِ حَتّٰى اَنَّ السُّلْطَانَ لَوْ طَافَ فِيْ اَطْرَافِ مَمْلَكَتِهٖ يَقْصُدُ بِهٖ مِقْدَارَ السَّفَرِ كَانَ لَهُ الرُّخْصَةُ فِي الْاِفْطَارِ وَالْقَصْرِ۔

ترجمہ پھر کبھی سبب علت کے قائم مقام ہوتا ہے جس وقت حقیقی علت پر مطلع ہونا متعذر ہو مکلف پر معاملہ کو آسان کرنے کیلئے اور اس سے علت کا اعتبار ساقط ہوگا اور حکم سبب پر دائر ہوگا اور احکام شرع میں اس کی مثال کامل درجہ کی نیند ہے کیونکہ جب نوم کو حدث کا قائم مقام کر دیا گیا تو حدث کا اعتبار ساقط ہو جائیگا اور وضو ٹوٹنے کا حکم کمال نوم پر دائر ہوگا اور اسی طرح خلوت صحیحہ جب وطی کے قائم مقام ہوگئی تو حقیقتِ وطی کا اعتبار ساقط ہو جائیگا اور حکم کمال مہر اور لزوم عدت کے حق میں صحت خلوت پر دائر ہوگا۔ اسی طرح سفر جب رخصت کے حق میں مشقت کے قائم مقام ہوگیا تو حقیقی مشقت کا اعتبار ساقط ہو جائیگا

اور حکم نفسِ سفر پر دائر ہوگا حتی کہ بادشاہ اگر اطرافِ مملکت کا دورہ کرے اس حال میں کہ وہ اس سے مقدارِ سفر کا ارادہ کرتا ہے تو اس کے لئے افطار اور قصر میں رخصت ہوگی۔

تشریح مصنف فرماتے ہیں کہ اگر حقیقی علت تک رسائی ناممکن ہو تو ایسی صورت میں مکلف پر معاملہ کو آسان کرنے کیلئے سبب علت کے قائم مقام ہوگا چنانچہ علت کا اعتبار ساقط ہو جائیگا اور حکم سبب پر دائر ہوگا مثلاً کامل درجہ کی نیند جس میں استرخاء مفاصل ہو جاتا ہو اس کو حدث کے قائم مقام کیا گیا ہے لہذا حقیقی حدث یعنی خروجِ ریح وغیرہ کا اعتبار ساقط ہوگا اور نقضِ وضو کا حکم کمالِ نوم پر دائر ہوگا یعنی کامل درجہ کی نیند متحقق ہونے کی صورت میں وضو کے ٹوٹنے کا حکم لگا دیا جائیگا اسی طرح خلوتِ صحیحہ جب وطی کے قائم مقام ہوگئی تو پورا مہر اور عدت واجب کرنے کے سلسلہ میں حقیقی وطی کا اعتبار ساقط ہوگا اور خلوتِ صحیحہ پر حکم لگا دیا جائیگا یعنی خلوتِ صحیحہ کے بعد پورا مہر واجب کر دیا جائیگا اور اگر طلاق دیدی تو عدت واجب کر دیجائیگی اسی طرح جب سفر کو مشقت کے قائم مقام کر دیا گیا تو حقیقی مشقت کا اعتبار ساقط ہو جائیگا اور افطار اور قصر کے سلسلہ میں نفسِ سفر پر حکم لگا دیا جائیگا حتی کہ اگر بادشاہ وقت مقدارِ سفر کے ارادے سے اپنے ملک کا دورہ کرے تو باوجودیکہ اس کو ہر طرح کی سہولت حاصل ہے لیکن افطار اور قصر کی رخصت اس کو بھی حاصل ہوگی۔

وَقَدْ یُسَمّٰی غَیْرُ السَّبَبِ سَبَبًا مَجَازًا کَالْیَمِیْنِ یُسَمّٰی سَبَبًا لِلْکَفَّارَةِ وَاِنَّهَا لَیْسَتْ بِسَبَبٍ فِی الْحَقِیْقَةِ فَاِنَّ السَّبَبَ لَا یُنَافِیْ وُجُوْدَ الْمُسَبَّبِ وَالْیَمِیْنُ یُنَافِیْ وُجُوْبَ الْکَفَّارَةِ فَاِنَّ الْکَفَّارَةَ اِنَّمَا تَجِبُ بِالْحِنْثِ وَبِهٖ یَنْتَهِی الْیَمِیْنُ وَکَذٰلِکَ تَعْلِیْقُ الْحُکْمِ بِالشَّرْطِ کَالطَّلَاقِ وَالْعِتَاقِ یُسَمّٰی سَبَبًا مَجَازًا وَاِنَّهٗ لَیْسَ بِسَبَبٍ فِی الْحَقِیْقَةِ لِاَنَّ الْحُکْمَ اِنَّمَا یَثْبُتُ عِنْدَ الشَّرْطِ وَالتَّعْلِیْقُ یَنْتَهِیْ بِوُجُوْدِ الشَّرْطِ فَلَا یَکُوْنُ سَبَبًا مَعَ وُجُوْدِ التَّنَافِیْ بَیْنَهُمَا۔

ترجمہ اور کبھی مجازاً غیر سبب کا نام سبب رکھا جاتا ہے جیسے یمین کو کفارہ کا سبب کہا جاتا ہے حالانکہ یمین حقیقت میں سبب نہیں ہے کیونکہ سبب وجودِ سبب کا منافی نہیں ہوتا ہے اور یمین وجوبِ کفارہ کے منافی ہے کیونکہ کفارہ حنث کی وجہ سے واجب ہوتا ہے اور حنث سے یمین ختم ہو جاتی ہے اور اسی طرح حکم کو شرط پر معلق کرنا جیسے طلاق اور عتاق مجازاً سبب ہے حالانکہ وہ حقیقت میں سبب نہیں ہے کیونکہ حکم شرط کے وقت ثابت ہوتا ہے اور تعلیق، وجودِ شرط سے ختم ہو جاتی ہے پس تعلیق اور حکم کے درمیان منافات کے ہوتے ہوئے تعلیق سبب نہیں ہو سکتی ہے۔

تشریح مصنف کہتے ہیں کہ کبھی کبھار مجازاً غیر سبب کو بھی سبب کہدیا جاتا ہے جیساکہ یمین کو کفارہ کا سبب کہا گیا ہے حالانکہ یمین حقیقت میں کفارہ کا سبب نہیں ہے اور یمین، حقیقت میں کفارہ کا سبب اس لئے نہیں ہے کہ سبب وہ ہوتا ہے جس کی طرف مسبب اور حکم مفضی اور موصل ہو یعنی سبب اور مسبب (حکم) کے وجود کے درمیان منافات

نہیں ہوتی ہے اور یہاں معاملہ یہ ہے کہ یمین، وجوب کفارہ کے منافی ہے کیونکہ کفارہ یمین کی وجہ سے واجب نہیں ہوتا ہے بلکہ حنث کی وجہ سے واجب ہوتا ہے اور حنث کی وجہ سے یمین ختم ہوجاتی ہے اور جب ایسا ہے تو کفارہ یمین کیطرف مفضی اور موصل کبھی نہیں ہوگا اور جب کفارہ یمین کیطرف مفضی نہیں ہے تو یمین حقیقۃً کفارہ کا سبب نہ ہوگی بلکہ اس کو مجازاً کفارہ کا سبب قرار دیا گیا ہے۔ اسی طرح حکم مثلاً طلاق یا عتاق کو شرط پر معلق کرنا یعنی اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ یا اِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ فَاَنْتَ حُرٌّ کہنا مجازاً سبب ہے حقیقۃً سبب نہیں ہے کیونکہ حکم یعنی وجودِ طلاق یا وجودِ عتاق شرط کے وقت ثابت ہوتا ہے اور تعلیق وجودِ شرط سے ختم ہوجاتی ہے اور جب ایسا ہے تو سبب یعنی تعلیق اور حکم یعنی طلاق اور عتاق کے درمیان منافات پائی گئی اور ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ سبب اور حکم کے درمیان منافات نہیں ہوتی، لھذا منافات کے ہوتے ہوئے تعلیق کو حقیقۃً سبب قرار نہیں دیا جا سکتا ہے۔

فصل اَلْاَحْکَامُ الشَّرْعِیَّۃُ تَتَعَلَّقُ بِاَسْبَابِھَا وَ ذٰلِکَ لِاَنَّ الْوُجُوْبَ غَیْبٌ عَنَّا فَلَا بُدَّ مِنْ عَلَامَۃٍ یَعْرِفُ الْعَبْدُ بِھَا وُجُوْبَ الْحُکْمِ وَ بِھٰذَا الْاِعْتِبَارِ اُضِیْفَ الْاَحْکَامُ اِلَی الْاَسْبَابِ فَسَبَبُ وُجُوْبِ الصَّلٰوۃِ الْوَقْتُ بِدَلِیْلِ اَنَّ الْخِطَابَ بِاَدَاءِ الصَّلٰوۃِ لَایَتَوَجَّہُ قَبْلَ دُخُوْلِ الْوَقْتِ وَاِنَّمَا یَتَوَجَّہُ بَعْدَ دُخُوْلِ الْوَقْتِ وَالْخِطَابُ مُثْبِتٌ لِوُجُوْبِ الْاَدَاءِ وَمُعَرِّفٌ لِلْعَبْدِ سَبَبَ الْوُجُوْبِ قَبْلَہٗ وَھٰذَا کَقَوْلِنَا اَدِّ ثَمَنَ الْمَبِیْعِ وَاَدِّ نَفَقَۃَ الْمَنْکُوْحَۃِ وَلَا مَوْجُوْدَ یَعْرِفُہُ الْعَبْدُ ھٰھُنَا اِلَّا دُخُوْلَ الْوَقْتِ فَتَبَیَّنَ اَنَّ الْوُجُوْبَ یَثْبُتُ بِدُخُوْلِ الْوَقْتِ وَلِاَنَّ الْوُجُوْبَ ثَابِتٌ عَلٰی مَنْ لَا یَتَنَاوَلُہُ الْخِطَابُ کَالنَّائِمِ وَالْمُغْمٰی عَلَیْہِ وَلَا وُجُوْبَ قَبْلَ الْوَقْتِ فَکَانَ ثَابِتًا بِدُخُوْلِ الْوَقْتِ۔

ترجمہ فصل، احکام شرعیہ اپنے اسباب کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں کیونکہ وجوب ہم سے غائب ہے پس ایسی علامت کا ہونا ضروری ہے جس سے بندہ حکم کے وجوب کو پہچان جائے اور اسی اعتبار سے احکام کو اسباب کی طرف مضاف کیا جاتا ہے پس وجوبِ صلوٰۃ کا سبب وقت ہے دلیل یہ ہے کہ ادائے صلوٰۃ کا خطاب دخولِ وقت سے پہلے متوجہ نہیں ہوگا وہ دخولِ وقت کے بعد متوجہ ہوگا اور خطاب، وجوبِ ادا کو ثابت کرنے والا ہے اور بندے کو بتلانے والا ہے کہ سببِ وجوب اس سے پہلے ہے اور یہ ایسا ہے جیسے ہمارا قول اَدِّ ثَمَنَ الْمَبِیْعِ اور اَدِّ نَفَقَۃَ الْمَنْکُوْحَۃِ اور یہاں دخول کے علاوہ کوئی ایسی چیز موجود نہیں ہے جو بندے کو نفسِ وجوب بتلا دے پس ظاہر ہوگیا کہ وجوب دخولِ وقت سے ثابت ہوگا اور اس لئے کہ وجوب ان لوگوں پر بھی ثابت ہے جن کو خطاب شامل نہیں ہے جیسے سویا ہوا اور بے ہوش، حال یہ ہے کہ وقت سے پہلے وجوب نہیں ہے پس دخولِ وقت سے ثابت ہوگا۔

تشریح مصنفؒ فرماتے ہیں کہ وہ احکام جو دلائل اربعہ سے ثابت ہیں وہ سب اسباب کیساتھ متعلق ہیں یعنی ان کے لئے اسباب کی ضرورت ہے کیونکہ احکام حقیقت میں اللہ تعالیٰ کے واجب کرنے سے واجب ہوتے ہیں اور اللہ تعالیٰ کا نماز وغیرہ احکام کو واجب کرنا ہماری نظروں سے اوجھل ہے ہمیں معلوم نہیں کہ ان احکام کا وجوب دن میں ہوا ہے یا رات میں اور جب ایسا ہے تو ایک ایسی علامت کا پایا جانا ضروری ہے جس سے بندے کو حکم کا واجب ہونا معلوم ہو جائے اسی وجہ سے کہ وجوب ہماری نظروں سے اوجھل ہے احکام اسباب کی طرف منسوب ہوتے ہیں چنانچہ وجوب صلوٰۃ کا سبب وقت ہے، یہ خیال رہے کہ وجوب کی دو قسمیں ہیں ایک نفس وجوب، دوم وجوب ادار۔ نفس وجوب کا سبب وقت ہے اور وجوب ادا کا سبب باری تعالیٰ کا خطاب ہے۔ الحاصل نفس وجوب صلاۃ کا سبب وقت ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ ادا، صلاۃ کے سلسلہ میں باری تعالیٰ کا خطاب دخول وقت سے پہلے متوجہ نہیں ہوتا ہے بلکہ وہ دخول وقت کے بعد متوجہ ہوتا ہے کیونکہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے اَقِمِ الصَّلٰوۃَ لِدُلُوْکِ الشَّمْسِ. اس آیت میں لدلوک کا لام تعلیل کے لئے یا وقت کے لئے ہے۔ پہلی صورت میں ترجمہ ہوگا نماز ادا کرو اس لئے کہ سورج ڈھل گیا۔ دوسری صورت میں ترجمہ ہوگا سورج ڈھلنے کے وقت نماز ادا کرو۔ دونوں ترجموں سے ثابت ہوگیا کہ ظہر کی نماز سورج ڈھلنے کے بعد ادا کی جائیگی۔ الحاصل باری تعالیٰ کا خطاب دخول وقت کے بعد ہی متوجہ ہوتا ہے پہلے متوجہ نہیں ہوتا ہے۔

والخطاب مثبت الخ سے ایک سوال کا جواب ہے، وہ یہ کہ جب نفس وجوب، سبب یعنی وقت سے ثابت ہو گیا تو خطاب کا کیا فائدہ ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ خطاب باری وجوب ادار کو ثابت کرنیوالا ہے اور بندے کو یہ بتلانے والا ہے کہ سبب وجوب، وجوب ادار سے پہلے متحقق ہو گیا ہے اور یہ دونوں وجوب الگ الگ ہیں کیونکہ نفس وجوب، سبب یعنی وقت سے ثابت ہوتا ہے اور خطاب امر سے ثابت ہوتا ہے اور سبب غیر امر ہے پس جب سبب اور امر دونوں الگ الگ ہیں تو ان دونوں سے ثابت ہونے والے وجوب بھی الگ الگ ہوں گے۔

اور خطاب باری کی مثال ایسی ہے جیسے کسی نے مشتری سے کہا اَدِّ ثَمَنَ الْمَبِیْعِ یا شوہر سے کہا اَدِّ نَفَقَۃَ الْمَنْکُوْحَۃِ کیونکہ ثمن کا نفس وجوب عقد بیع سے اور نفقہ کا نفس وجوب نکاح سے ہوجاتا ہے اور ان دونوں کا وجوب ادار مطالبہ سے ثابت ہوتا ہے، پس جس طرح مطالبہ ثمن اور نفقہ کے وجوب ادار کو ثابت کرنیوالا ہے اسی طرح باری تعالیٰ کا خطاب نماز کے وجوب ادار کو ثابت کرنے والا ہے اور یہاں دخول وقت کے علاوہ کوئی ایسی چیز نہیں ہے جو بندے کو نماز کے نفس وجوب کا علم کرادے اور جب ایسا ہے تو یہ بات ثابت ہو گئی کہ نفس وجوب دخول وقت سے ثابت ہوتا ہے۔ وقت کے سبب صلوٰۃ ہونے کی دوسری دلیل یہ ہے کہ نماز کا نفس وجوب ان لوگوں پر بھی ثابت ہوجاتا ہے جن کو خطاب باری شامل نہیں ہوتا ہے جیسے سویا ہوا آدمی اور بے ہوش آدمی۔ اور یہ بات مسلم ہے کہ وقت سے پہلے وجوب ثابت نہیں ہوتا ہے اور جب وقت سے پہلے وجوب ثابت نہیں ہوتا تو دخول وقت سے وجوب ثابت ہو گا۔

وَبِهٰذَا ظَهَرَ اَنَّ الْجُزْءَ الْاَوَّلَ سَبَبٌ لِلْوُجُوْبِ ثُمَّ بَعْدَ ذٰلِكَ طَرِيْقَانِ اَحَدُهُمَا نَقْلُ السَّبَبِيَّةِ مِنَ الْجُزْءِ الْاَوَّلِ اِلَى الثَّانِيْ اِذَا لَمْ يُؤَدِّ فِي الْجُزْءِ الْاَوَّلِ ثُمَّ اِلَى الثَّالِثِ وَالرَّابِعِ اِلٰى اَنْ يَّنْتَهِيَ اِلٰى آخِرِ الْوَقْتِ فَيَتَقَرَّرُ الْوُجُوْبُ حِيْنَئِذٍ وَيُعْتَبَرُ حَالُ الْعَبْدِ فِيْ ذٰلِكَ الْجُزْءِ وَيُعْتَبَرُ صِفَةُ ذٰلِكَ الْجُزْءِ وَبَيَانُ اِعْتِبَارِ حَالِ الْعَبْدِ فِيْهِ اَنَّهُ لَوْ كَانَ صَبِيًّا فِيْ اَوَّلِ الْوَقْتِ بَالِغًا فِيْ ذٰلِكَ الْجُزْءِ اَوْ كَانَ كَافِرًا فِيْ اَوَّلِ الْوَقْتِ مُسْلِمًا فِيْ ذٰلِكَ الْجُزْءِ اَوْ كَانَتْ حَائِضًا اَوْ نُفَسَاءَ فِيْ اَوَّلِ الْوَقْتِ طَاهِرَةً فِيْ ذٰلِكَ الْجُزْءِ وَجَبَتِ الصَّلٰوةُ وَعَلٰى هٰذَا جَمِيْعُ صُوَرِ حُدُوْثِ الْاَهْلِيَّةِ فِيْ اٰخِرِ الْوَقْتِ وَعَلَى الْعَكْسِ بِاَنْ يَحْدُثَ حَيْضٌ اَوْ نِفَاسٌ اَوْ جُنُوْنٌ مُسْتَوْعِبٌ اَوْ اِغْمَاءٌ مُمْتَدٌّ فِيْ ذٰلِكَ الْجُزْءِ سَقَطَتْ عَنْهُ الصَّلٰوةُ وَلَوْ كَانَ مُسَافِرًا فِيْ اَوَّلِ الْوَقْتِ مُقِيْمًا فِيْ اٰخِرِهٖ يُصَلِّيْ اَرْبَعًا وَلَوْ كَانَ مُقِيْمًا فِيْ اَوَّلِ الْوَقْتِ مُسَافِرًا فِيْ اٰخِرِهٖ يُصَلِّيْ رَكْعَتَيْنِ۔

ترجمہ اور اس سے ظاہر ہوا کہ جزء اول وجوب کا سبب ہے پھر اس کے بعد دو طریقے ہیں ان دونوں میں سے ایک جز اول سے جز ثانی کیطرف سببیت کا منتقل ہونا جب جزء اول میں ادا، نہ کیا ہو۔ پھر ثالث اور رابع کیطرف یہاں تک کہ آخر وقت تک منتہی ہو جائے پس اس وقت وجوب متقرر ہو جائیگا اور اس جز میں بندے کے حال کا اعتبار کیا جائیگا اور اس جز کی صفت کا اعتبار کیا جائیگا، اور اس جز میں بندے کے حال کے اعتبار کی تفصیل یہ ہے کہ اگر اول وقت میں بچہ تھا اور اس جز میں بالغ ہو گیا یا اول وقت میں کافر تھا اس جز میں مسلمان ہو گیا یا اول وقت میں حیض والی یا نفاس والی تھی اس جز میں پاک ہو گئی تو نماز واجب ہو جائے گی۔ اور اسی پر آخر وقت میں اہلیت پیدا ہونے کی تمام صورتوں کو قیاس کیا جائیگا۔ اور اس کے برعکس بایں طور کہ اس جز میں حیض یا نفاس آگیا یا ایک دن رات سے زائد جنون یا بیہوشی میں مبتلا ہو گیا تو اس سے نماز ساقط ہو جائے گی اور اگر اول وقت میں مسافر تھا آخر وقت میں مقیم ہو گیا تو چار رکعتیں پڑھیگا اور اگر اول وقت میں مقیم تھا آخر وقت میں مسافر ہو گیا تو دو رکعت پڑھیگا۔

تشریح مصنف فرماتے ہیں کہ ہم نے جو یہ ذکر کیا ہے کہ وجوب دخول وقت سے ثابت ہوتا ہے اس سے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ وقت کا جز اول وجوب کا سبب ہے اس لئے کہ کل وقت پر وجوب موقوف نہیں ہو سکتا کیونکہ اگر کل وقت پر وجوب موقوف کیا گیا تو وجوب وقت گذرنے کے بعد ثابت ہوگا اور جب وجوب وقت گذرنے کے بعد ثابت ہوگا تو نماز کا وقت میں ادا کرنا درست نہ ہوگا اس لئے کہ اس صورت میں مسبب (نماز) کا سبب (وقت) پر مقدم ہونا لازم آئیگا حالانکہ یہ ناجائز ہے، الحاصل وجوب کل وقت پر موقوف نہیں ہے اور جب وجوب کل وقت پر موقوف نہیں ہے تو وجوب کا سبب

ایک جزء ہوگا، اب رہا یہ سوال کہ وہ کونسا جزء ہوگا، تو ہم کہتے ہیں کہ جزء اول چونکہ تمام اجزاء پر مقدم بھی ہے اور بعد والے اجزاء معدوم ہونے کی وجہ سے اس کے مزاحم بھی نہیں ہیں اس لئے جزء اول ہی وجوب صلاۃ کا سبب ہوگا پھر اس کے بعد جزء اول وجوب کا سبب ہے دو طریقے ہیں ایک تو یہ کہ سببیت جزء اول سے جزءِ ثانی کیطرف منتقل ہو جائے اور جزء ثانی سے جزءِ ثالث کیطرف، جزءِ ثالث سے رابع کی طرف منتقل ہو جائے یہاں تک کہ آخر وقت تک پہنچ جائے اور آخر وقت میں وجوب ثابت ہو جائے اور اس آخری جزء میں بندے کے حال کا بھی اعتبار ہوگا۔ اور کمال و نقصان کے اعتبار سے اس آخری جزء کا بھی اعتبار ہوگا۔ بندے کے حال کے اعتبار کرنے کی تفصیل یہ ہے کہ اگر اول وقت میں کوئی شخص نابالغ تھا اور آخر وقت میں بالغ ہوگیا یا اول وقت میں کوئی شخص کافر تھا اور آخر وقت میں مسلمان ہوگیا، یا اول وقت میں کوئی عورت حیض یا نفاس میں مبتلا تھی اور آخر وقت میں پاک ہوگئی تو ان تمام صورتوں میں آخر وقت میں چونکہ اہلیتِ صلاۃ پائی گئی اس لئے نماز واجب ہو جائے گی اسی پر اہلیت کے پیدا ہونے کی تمام صورتوں کو قیاس کیا جائیگا۔ اس کے برعکس میں بھی آخر وقت کا اعتبار ہوگا چنانچہ اگر کوئی عورت اولِ وقت میں پاک ہے اور آخر وقت میں حیض آگیا یا نفاس آگیا، اسی طرح اگر کوئی شخص اولِ وقت میں باشعور ہو اور آخر وقت میں مجنون ہوگیا یا اس پر بے ہوشی طاری ہوگئی تو اس سے نماز ساقط ہو جائے گی۔

خلاصہ یہ کہ آخر وقت میں اگر نماز کی اہلیت ہوگی تو نماز واجب ہوگی ورنہ نہیں، اسی طرح اگر کوئی شخص اولِ وقت میں مسافر ہو اور آخر وقت میں مقیم ہو جائے تو یہ شخص بغیر قصر کے چار رکعات پڑھیگا اور اگر اول وقت میں مقیم ہو اور آخر وقت میں مسافر ہو جائے تو یہ شخص قصر کریگا یعنی دو رکعت پڑھنا ضروری ہوگا۔

وَبَيَانُ اِعْتِبَارِ صِفَةِ ذٰلِكَ الْجُزْءِ اَنَّ ذٰلِكَ الْجُزْءَ اِنْ كَانَ كَامِلاً تَقَرَّرَتِ الْوَظِيْفَةُ كَامِلَةً فَلَا يَخْرُجُ عَنِ الْعُهْدَةِ بِاَدَائِهَا فِى الْاَوْقَاتِ الْمَكْرُوْهَةِ وَمِثَالُهُ فِيْمَا يُقَالُ اِنَّ اٰخِرَ الْوَقْتِ فِى الْفَجْرِ كَامِلٌ وَاِنَّمَا يَصِيْرُ الْوَقْتُ فَاسِداً بِطُلُوْعِ الشَّمْسِ وَذٰلِكَ بَعْدَ خُرُوْجِ الْوَقْتِ فَيَتَقَرَّرُ الْوَاجِبُ بِوَصْفِ الْكَمَالِ فَاِذَا طَلَعَ الشَّمْسُ فِىْ اَثْنَاءِ الصَّلٰوةِ بَطَلَ الْفَرْضُ لِاَنَّهُ لَا يُمْكِنُهُ اِتْمَامُ الصَّلٰوةِ اِلَّا بِوَصْفِ النُّقْصَانِ بِاعْتِبَارِ الْوَقْتِ وَلَوْكَانَ ذٰلِكَ الْجُزْءُ نَاقِصاً كَمَا فِىْ صَلٰوةِ الْعَصْرِ فَاِنَّ اٰخِرَ الْوَقْتِ وَقْتُ اِحْمِرَارِ الشَّمْسِ وَالْوَقْتُ عِنْدَهُ فَاسِدٌ فَتَقَرَّرَتِ الْوَظِيْفَةُ بِصِفَةِ النُّقْصَانِ وَلِهٰذَا وَجَبَ الْقَوْلُ بِالْجَوَازِ عِنْدَهُ مَعَ فَسَادِ الْوَقْتِ۔

ترجمہ اور اس جزء کی صفت کے اعتبار سے تفصیل یہ ہے کہ یہ جزء اگر کامل ہے تو فریضہ کامل ثابت ہوگا پس بندہ اوقاتِ مکروہہ میں اس کو ادا کر کے ذمہ داری سے نہیں نکلیگا، اور اس کی مثال اس صورت میں ہے کہ کہا جاتا ہے کہ فجر میں آخر وقت کامل ہے اور طلوعِ آفتاب سے فاسد ہو جائیگا اور یہ فساد خروجِ وقت کے بعد ہے پس واجب وصفِ کمال کیساتھ

ثابت ہوگا لھذا جب نماز کے دوران آفتاب طلوع ہوگیا تو فرض باطل ہوجائیگا کیونکہ نماز کا پورا کرنا ممکن نہیں ہے مگر وقت کے اعتبار سے وصف نقصان کیساتھ۔ اور اگر یہ جزء ناقص ہو جیسا کہ صلاۃ عصر میں، کیونکہ آخر وقت احمرار شمس کا وقت ہے اور وقت، اس وقت فاسد ہے، پس فریضہ صفتِ نقصان کے ساتھ ثابت ہوگا۔ اسی وجہ سے احمرارِ شمس کے وقت فسادِ وقت کے باوجود جواز کا قائل ہونا واجب ہوا۔

تشریح مصنفؒ فرماتے ہیں کہ وقتِ آخر کی صفت کے اعتبار کرنے کا مطلب یہ ہے کہ جزء آخر اگر کامل ہے تو فریضہ بھی کامل ثابت ہوگا پس اس نماز کو وقتِ مکروہ میں ادا کرنا صحیح نہ ہوگا یعنی اگر اس نماز کو وقت مکروہ میں ادا کیا گیا تو نماز کی ذمہ داری سے سبکدوش نہ ہوگا۔ مثلاً فجر کی نماز کا آخر وقت کامل ہے لھذا فجر کی نماز کامل ہی واجب ہوگی اور طلوعِ آفتاب کی وجہ سے وقت فاسد ہوجاتا ہے پس اگر نمازِ فجر کے دوران آفتاب طلوع ہوگیا تو فرض باطل ہوجائیگا کیونکہ بغیر وصفِ نقصان کے نماز کو پورا کرنا ممکن نہیں ہے حالانکہ نماز اس پر کامل واجب ہوئی تھی اور کامل فرض، وصفِ نقصان کے ساتھ ادا کرنے سے چونکہ ادا نہیں ہوتا اس لئے فجر کی نماز وصفِ نقصان کیساتھ ادا کرنے سے ادا نہ ہوگی۔ اور اگر نماز کا آخر وقت ناقص ہو جیسا کہ عصر کی نماز کا آخر وقت ناقص ہے۔ اور عصر کی نماز کا آخر وقت ناقص اس لئے ہے کہ وہ احمرارِ شمس کا وقت ہے اور احمرار کے وقت چونکہ کفار آفتاب کی پرستش کرتے ہیں اس لئے وہ وقت فاسد ہے پس اس وقت میں فریضہ صفتِ نقصان کے ساتھ ثابت ہوگا یعنی اس وقت میں عصر کی نماز ناقص واجب ہوگی اور ناقص فرض، نقصان کیساتھ ادا کرنے سے چونکہ ادا ہوجاتا ہے اسلئے فسادِ وقت کے باوجود اس وقت میں عصر کی نماز کا ادا کرنا جائز ہوگا۔

وَالطَّرِيْقُ الثَّانِيْ اَنْ يُّجْعَلَ كُلُّ جُزْءٍ مِنْ اَجْزَاءِ الْوَقْتِ سَبَبًا لَا عَلٰى طَرِيْقِ الْاِنْتِقَالِ فَاِنَّ الْقَوْلَ بِهٖ قَوْلٌ بِاِبْطَالِ السَّبَبِيَّةِ الثَّابِتَةِ بِالشَّرْعِ وَلَا يَلْزِمُ عَلٰى هٰذَا تَضَاعُفُ الْوَاجِبِ فَاِنَّ الْجُزْءَ الثَّانِيْ اِنَّمَا اَثْبَتَ عَيْنَ مَا اَثْبَتَهُ الْجُزْءُ الْاَوَّلُ فَكَانَ هٰذَا مِنْ بَابِ تَرَادُفِ الْعِلَلِ وَكَثْرَةِ الشُّهُوْدِ فِيْ بَابِ الْخُصُوْمَاتِ۔

ترجمہ اور دوسرا طریقہ یہ ہے کہ وقت کے اجزاء میں سے ہر جزء کو مستقل سبب قرار دیا جائے نہ کہ بطریق انتقال اس لئے کہ انتقال سببیت کا قائل ہونا اس سببیت کے ابطال کا قائل ہونا ہے جو شرع سے ثابت ہے اور اس سے واجب کی متعدد ارکا بڑھنا لازم نہیں آئیگا کیونکہ جزء ثانی نے بعینہٖ اسکو ثابت کیا ہے جس کو جزء اول نے ثابت کیا ہے پس یہ ترادفِ علل اور بابِ خصومات میں کثرتِ شہود کے قبیلہ سے ہوگا۔

تشریح مصنفؒ کہتے ہیں کہ سببیت کا اعتبار کرنے میں دوسرا طریقہ یہ ہے کہ وقت کے اجزاء میں سے ہر جزء مستقل سبب ہو ایسا نہ ہو کہ جزءِ اول سے جزء ثانی کیطرف، جزء ثانی سے ثالث کی طرف سببیت کو منتقل کیا جائے

کیونکہ انتقال سببیت کا قائل ہونا اس سببیت کے انتقال کا قائل ہونا ہے جس کو شریعت نے ثابت کیا ہے کیونکہ سببیت جب جزء اول سے منتقل ہوگئی تو جزء اول سبب ہی نہیں رہیگا حالانکہ شریعت نے اس کو سبب قرار دیا ہے لیکن اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ ہر جزء کو مستقل سبب قرار دینے سے ایک وقت میں متعدد فرائض کا واجب ہونا لازم آئیگا یعنی اگر ایک وقت میں چار اجزاء ہیں اور چاروں مستقلاً سبب ہیں تو چار فرض واجب ہوں گے حالانکہ ایک وقت میں ایک فرض لازم ہوتا ہے نہ کہ متعدد۔ ولا یلزم سے مصنفؒ نے اسی کا جواب دیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ ہر جزء کو مستقل سبب قرار دینے سے فرض کا متعدد ہونا لازم نہیں آتا ہے کیونکہ وقت کے جزء ثانی نے جس فرض کو ثابت کیا ہے یہ فرض بعینہ وہ ہے جسکو جزء اول نے ثابت کیا ہے اور جب ایسا ہے تو تعدد اسباب کے باوجود ایک ہی فرض لازم ہوگا۔ اور یہ ایسا ہوگا جیساکہ ایک حکم کی بہت سی علتیں ہوں اور کسی مقدمہ میں بہت سے گواہ ہوں پس جس طرح علتوں کے متعدد ہونے سے حکم کا متعدد ہونا لازم نہیں آتا اور گواہوں کے متعدد ہونے سے واقعات کا متعدد ہونا لازم نہیں آتا اسی طرح اسباب کے متعدد ہونے سے فرضوں کا متعدد ہونا لازم نہیں آئیگا۔

وَسَبَبُ وُجُوبِ الصَّوْمِ شُهُوْدُ الشَّهْرِ لِتَوَجُّهِ الْخِطَابِ عِنْدَ شُهُوْدِ الشَّهْرِ وَإِضَافَةِ الصَّوْمِ إِلَيْهِ وَسَبَبُ وُجُوبِ الزَّكوٰةِ مِلْكُ النِّصَابِ النَّامِيْ حَقِيْقَةً اَوْحُكْمًا وَبِاعْتِبَارِ وُجُوبِ السَّبَبِ جَازَ التَّعْجِيْلُ فِيْ بَابِ الْأَدَاءِ وَسَبَبُ وُجُوبِ الْحَجِّ الْبَيْتُ لِإِضَافَتِهِ إِلَى الْبَيْتِ وَعَدَمُ تَكْرَارِ الْوَظِيْفَةِ فِي الْعُمُرِ وَعَلٰى هٰذَا لَوْحَجَّ قَبْلَ وُجُوْدِ الْإِسْتِطَاعَةِ يَنُوْبُ ذٰلِكَ عَنْ حَجَّةِ الْإِسْلَامِ لِوُجُوْدِ السَّبَبِ وَبِهِ فَارَقَ اَدَاءَ الزَّكوٰةِ قَبْلَ وُجُوْدِ النِّصَابِ لِعَدَمِ السَّبَبِ۔

ترجمہ اور وجوب صوم کا سبب شہود شہر ہے کیونکہ شہود شہر کیوقت خطاب متوجہ ہوتا ہے اور صوم، شہر کی طرف منسوب ہوتا ہے اور وجوب زکوٰۃ کا سبب نصاب نامی کا مالک ہونا ہے نامی حقیقۃً ہو یا حکماً ہو، اور وجود سبب کے اعتبار سے باب اداء میں جلدی کرنا جائز ہے اور وجوب حج کا سبب بیت اللہ ہے کیونکہ حج بیت اللہ کی طرف منسوب ہوتا ہے اور عمر میں فریضہ مکرر نہیں ہوتا ہے اور اسی بناء پر اگر کسی نے وجود استطاعت سے پہلے حج کیا تو یہ فریضہ حج کے قائم مقام ہوجائیگا کیونکہ سبب موجود ہے اور اس سے وجود نصاب سے پہلے اداء زکوٰۃ جدا ہوگیا کیونکہ سبب معدوم ہے۔

تشریح یہ عبارت سبب وجوب الصلوٰۃ پر معطوف ہے مطلب یہ ہے کہ وجوب صوم کا سبب شہود شہر رمضان ہے اور دلیل یہ ہے کہ شہود شہر کے وقت باری تعالیٰ کا خطاب متوجہ ہوتا ہے کیونکہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ اور آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے صُوْمُوْا لِرُؤْيَتِهٖ۔ دوسری بات یہ ہے کہ روزہ شہر رمضان کیطرف مضاف ہوتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے صوم رمضان اور اضافت سببیت کی علامت ہے، اور وجوب زکوٰۃ

کا سبب نصابِ نامی کا مالک ہونا ہے نصاب خواہ حقیقۃً نامی ہو جیسا کہ تجارت کا مال، خواہ حکماً نامی ہو جیسا کہ حولانِ حول کے ذریعہ۔ اور اسی وجودِ سبب کے اعتبار سے ادائیگی میں جلدی کرنا جائز ہے یعنی نصاب کا مالک ہونے کے بعد اگر حولانِ حول سے پہلے زکوٰۃ ادا، کردی گئی تو زکوٰۃ ادا، ہو جائیگی کیونکہ سبب پایا گیا ہے۔ اور وجوبِ حج کا سبب بیت اللہ ہے کیونکہ حج بیت اللہ کیطرف مضاف ہوتا ہے اور اضافت سببیت کی علامت ہے۔ اور بیت اللہ میں چونکہ تکرار نہیں ہے اس لئے عمر میں ایک ہی مرتبہ حج فرض ہوگا اور چونکہ حج کا سبب بیت اللہ ہے اسلئے استطاعت سے پہلے ہی اگر کسی نے حج کرلیا تو اس کا فریضہ حج ادا، ہو جائے گا کیونکہ حج کا سبب یعنی بیت اللہ موجود ہے اور اگر کسی نے وجودِ نصاب سے پہلے زکوٰۃ ادا، کردی تو زکوٰۃ ادا نہ ہوگی کیونکہ سبب معدوم ہے۔ الحاصل وجودِ سبب کے بعد اگر فریضہ ادا، کیا گیا تو فرض ادا، ہو جائیگا اور اگر وجودِ سبب سے پہلے ادا، کیا گیا تو فریضہ ادا، نہ ہوگا۔

وَسَبَبُ وُجُوْبِ صَدَقَةِ الْفِطْرِ رَأْسٌ يَمُوْنُهٗ وَيَلِيْ عَلَيْهِ وَبِاعْتِبَارِ السَّبَبِ يَجُوْزُ التَّعْجِيْلُ حَتّٰى جَازَ اَدَاؤُهَا قَبْلَ يَوْمِ الْفِطْرِ وَسَبَبُ وُجُوْبِ الْعُشْرِ الْاَرَاضِيُ النَّامِيَةُ بِحَقِيْقَةِ الرَّيْعِ وَسَبَبُ وُجُوْبِ الْخَرَاجِ الْاَرَاضِيُ الصَّالِحَةُ لِلزِّرَاعَةِ فَكَانَتْ نَامِيَةً حُكْمًا وَسَبَبُ وُجُوْبِ الْوُضُوْءِ الصَّلٰوةُ عِنْدَ الْبَعْضِ وَلِهٰذَا وَجَبَ الْوُضُوْءُ عَلٰى مَنْ وَجَبَتْ عَلَيْهِ الصَّلٰوةُ وَلَا وُضُوْءَ عَلٰى مَنْ لَاصَلٰوةَ عَلَيْهِ وَقَالَ الْبَعْضُ سَبَبُ وُجُوْبِهِ الْحَدَثُ وَوُجُوْبُ الصَّلٰوةِ شَرْطٌ وَقَدْ رُوِيَ عَنْ مُحَمَّدٍ ذٰلِكَ نَصًّا وَوُجُوْبُ الْغُسْلِ الْحَيْضُ وَالنِّفَاسُ وَالْجَنَابَةُ۔

ترجمہ اور صدقۃ الفطر کے وجوب کا سبب ایسا رأس ہے جس کی وہ مؤنت برداشت کرتا ہے اور جس کا ولی ہے اور سبب کے اعتبار سے تعجیل جائز ہے حتی کہ یوم فطر سے پہلے اس کا ادا، کرنا جائز ہے اور وجوبِ عشر کا سبب وہ زمین ہے جو حقیقۃً پیداوار سے نامی ہو اور وجوبِ خراج کا سبب وہ زمین ہے جو زراعت کی صلاحیت رکھتی ہو پس وہ حکماً نامی ہو۔ اور وجوبِ وضو کا سبب بعض کے نزدیک نماز ہے اسی وجہ سے وضو اس شخص پر واجب ہوگا جس پر نماز واجب ہوگی اور اس پر وضو واجب نہیں ہوگا جس پر نماز واجب نہیں ہے اور بعض نے کہا کہ وضو واجب ہونے کا سبب حدث ہے اور وجوبِ صلاۃ شرط ہے اور یہ امام محمدؒ سے صراحۃً مروی ہے اور وجوبِ غسل کا سبب حیض، نفاس اور جنابت ہے۔

تشریح مصنفؒ فرماتے ہیں کہ صدقۃ الفطر واجب ہونے کا سبب ایسا رأس ہے جس کی وہ مؤنت برداشت کرتا ہو یعنی اس کے اخراجات برداشت کرتا ہو اور اس کا ولی ہو۔ چونکہ صدقۃ الفطر واجب ہونے کا سبب رأس ہے اس لئے اگر یوم فطر سے پہلے فطرہ ادا، کردیا گیا تو ادا، ہو جائیگا کیونکہ سبب یعنی رأس موجود ہے۔ اور وجوب عشر کا سبب وہ زمین ہے جو حقیقۃً پیداوار کی وجہ سے نامی ہو اور وجوبِ خراج کا سبب وہ زمین ہے جو زراعت کی

صلاحیت رکھتی ہو پس وہ زمین حکماً نامی ہوگی، اور وجوب وضو کا سبب بعض کے نزدیک تو نماز ہے یہ ہی وجہ ہے کہ وضو اس پر واجب ہوتا ہے جس پر نماز واجب ہوگی اور جس پر نماز واجب نہیں ہوتی اس پر وضو واجب نہیں ہوتا جیسے حائضہ کہ اس پر نماز واجب نہیں ہوتی لہذا اس پر وضو بھی واجب نہ ہوگا۔ بعض کہتے ہیں کہ وضو واجب ہونے کا سبب حدث ہے اور وجوب صلاۃ شرط ہے، حضرت امام محمدؒ سے یہ بات صراحۃً مروی ہے مگر یہ قول درست نہیں ہے کیونکہ سبب وہ ہوتا ہے جس کیطرف حکم مفضی ہو اور حدث چونکہ مزیل طہارت ہے اس لئے وضو حدث کی طرف مفضی نہیں ہوگا اور جب وضو، حدث کیطرف مفضی نہیں ہے تو حدث وضو کا سبب کیسے ہوگا؟ اور غسل واجب ہونے کا سبب حیض، نفاس اور جنابت ہے کیوں کہ غسل کو ان چیزوں کی طرف مضاف کرکے کہا جاتا ہے غسلِ حیض، غسلِ نفاس، غسلِ جنابت۔

فصل قَالَ الْقَاضِیْ الْاِمَامُ اَبُوْزَیْدٍ اَلْمَوَانِعُ اَرْبَعَةُ اَقْسَامٍ مَانِعٌ یَمْنَعُ اِنْعِقَادَ الْعِلَّۃِ وَمَانِعٌ یَمْنَعُ تَمَامَهَا وَمَانِعٌ یَمْنَعُ اِبْتِدَاءَ الْحُکْمِ وَمَانِعٌ یَمْنَعُ دَوَامَهٗ نَظِیْرُ الْاَوَّلِ بَیْعُ الْحُرِّ وَالْمَیْتَةِ وَالدَّمِ فَاِنَّ عَدَمَ الْمَحَلِّیَّةِ یَمْنَعُ اِنْعِقَادَ التَّصَرُّفِ عِلَّةً لِاِفَادَةِ الْحُکْمِ وَعَلٰی هٰذَا سَائِرُ التَّعْلِیْقَاتِ عِنْدَنَا فَاِنَّ التَّعْلِیْقَ یَمْنَعُ اِنْعِقَادَ التَّصَرُّفِ عِلَّةً قَبْلَ وُجُوْدِ الشَّرْطِ عَلٰی مَا ذَکَرْنَاهُ وَلِهٰذَا لَوْ حَلَفَ لَا یُطَلِّقُ اِمْرَأَتَهٗ فَعَلَّقَ طَلَاقَ اِمْرَأَتِهٖ بِدُخُوْلِ الدَّارِ لَا یَحْنَثُ۔

ترجمہ قاضی امام ابوزیدؒ نے کہا موانع چار قسم کے ہیں ایک مانع جو انعقادِ علت کو منع کرتا ہو اور ایک مانع جو تمام علت کو منع کرتا ہو اور ایک مانع جو ابتداءِ حکم کو منع کرتا ہو اور ایک مانع جو دوام حکم کو منع کرتا ہو۔ اول کی نظیر آزاد، مُردار اور خون کی بیع کیونکہ محل کا نہ ہونا اس بات کو منع کرتا ہے کہ تصرف بیع افادۂ حکم کیلئے علت بنکر منعقد ہو اور ہمارے نزدیک اسی اول پر تمام تعلیقات ہیں اس لئے کہ تعلیق وجودِ شرط سے پہلے تصرفِ بیع کے علت بنکر منعقد ہونے کو منع کرتا ہے اُسی بناء پر جو ہم نے ذکر کیا ہے اسی وجہ سے اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ اپنی بیوی کو طلاق نہیں دیگا پھر اپنی بیوی کی طلاق کو دخولِ دار پر معلق کردیا تو حانث نہیں ہوگا۔

تشریح مصنفؒ قاضی امام ابوزید کے حوالہ سے فرماتے ہیں کہ موانع چار طرح کے ہوتے ہیں ایک تو ایسا مانع جو علت کے منعقد ہونے کو روکدے اور ایک ایسا مانع جو علت کے تمام ہونے کو روکدے اور ایک ایسا مانع جو ابتداءِ حکم کو روکدے ور ایک وہ مانع جو حکم کے دوام کو روکدے۔ بعض حضرات نے کہا ہے کہ موانع پانچ ہیں چار تو وہ جو ذکر کئے گئے اور پانچواں وہ جو تمام حکم کو روکدے جیسے خیارِ رویت۔ بعض نے کہا ہے کہ موانع چھ ہیں پانچ تو وہ جو ذکر کئے گئے اور چھٹا وہ جو دوام علت کو روکدے۔ لیکن اگر آپ غور کریں تو معلوم ہو جائیگا کہ یہ قسم رابع میں داخل ہے۔ الحاصل مصنفؒ نے چار موانع ذکر کئے ہیں۔ اول کی نظیر آزاد، مُردار اور خون کی بیع ہے۔ آپ اس طرح سمجھئے کہ بیع علت ہے اور ملک

حکم ہے، یعنی بیع کے منعقد ہونے کے بعد مشتری کیلئے ملک ثابت ہونی چاہئے لیکن آزاد، مردار اور خون مال نہ ہونے کی وجہ سے محل بیع نہیں ہیں پس ان کا محل بیع نہ ہونا ان چیزوں کی بیع کو علت ملک بننے سے روکتا ہے یعنی ان چیزوں کی بیع مفید ملک نہیں ہوگی اسی طرح ہمارے نزدیک تمام تعلیقات انعقادِ علت کے لئے مانع ہیں یعنی ہمارے نزدیک تعلیق بالشرط وجودِ شرط سے پہلے کالعدم ہوتی ہے چنانچہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا ان دخلتِ الدار فانتِ طالق تو تعلیق یعنی اِن دخلت الدار وجودِ شرط سے پہلے انتِ طالق کے علت ہونے کیلئے مانع ہوگی۔ اسی وجہ سے اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ اپنی بیوی کو طلاق نہیں دیگا پھر اس نے اپنی بیوی کی طلاق کو دخولِ دار پر معلق کر دیا تو حانث نہیں ہوگا کیونکہ دخولِ دار سے پہلے طلاق دینا متحقق نہیں ہوگا۔

وَمِثَالُ الثَّانِیْ هَلَاكُ النِّصَابِ فِیْ اَثْنَاءِ الْحَوْلِ وَامْتِنَاعُ اَحَدِ الشَّاهِدَيْنِ عَنِ الشَّهَادَةِ وَرَدُّ شَطْرِ الْعَقْدِ۔

ترجمہ اور ثانی کی مثال درمیان سال میں نصاب کا ہلاک ہونا ہے اور احد الشاہدین کا شہادت سے رکنا ہے اور عقد کے ایک جز کو رد کرنا ہے۔

تشریح دوسری قسم کے مانع کی مثال درمیان سال میں نصاب کا ہلاک ہونا ہے کیونکہ نصاب وجوبِ زکوٰۃ کی علت ہے۔ لیکن یہ علت اس وقت مکمل ہوگی جب مال پر حولانِ حول ہو جائے یہی وجہ ہے کہ حولانِ حول سے پہلے زکوٰۃ ادا کرنے کا مطالبہ نہیں کیا جائیگا۔ پس درمیان سال میں اگر نصاب ہلاک ہو گیا تو تمام علت کے لئے مانع ہوگا، یعنی نصاب کے درمیانِ سال میں ہلاک ہونے کی وجہ سے علت مکمل نہیں ہوگی چنانچہ اس صورت میں زکوٰۃ بھی ساقط ہو جاتی ہے۔ اسی طرح دو آدمیوں کی گواہی علتِ تامہ ہے لیکن اگر ایک گواہ نے گواہی دیدی اور دوسرا گواہی دینے سے رک گیا تو علت تمام نہ ہوگی یعنی ایک گواہ کا گواہی سے رکنا تمام علت کے لئے مانع ہے۔ اسی طرح عقدِ بیع اور عقدِ نکاح میں ایجاب وقبول علتِ تامہ ہیں اب اگر ایجاب پایا گیا اور قبول نہ پایا گیا تو یہ علت تام نہیں ہوگی یعنی ایجاب وقبول میں سے ایک کا نہ پایا جانا تمام علت کے لئے مانع ہے۔

وَمِثَالُ الثَّالِثِ الْبَيْعُ بِشَرْطِ الْخِيَارِ وَبَقَاءُ الْوَقْتِ فِیْ حَقِّ صَاحِبِ الْعُذْرِ۔

ترجمہ ثالث کی مثال بیع بشرط الخیار ہے اور صاحب عذر کے حق میں وقت کا باقی رہنا ہے۔

تشریح تیسرے مانع کی مثال یعنی اس مانع کی مثال جو ابتداءِ حکم کو روک دیتا ہے۔ بیع بشرط الخیار ہے کیونکہ علت یعنی بیع (ایجاب وقبول)، محل بیع میں موجود ہے مگر خیار کی وجہ سے شرعاً ملک ثابت نہیں ہوگی، پس شرطِ خیار ایسا مانع ہوا جو ابتداءِ حکم یعنی ثبوتِ ملک للمشتری کو روکتا ہے۔ دوسری مثال معذور کے حق میں وقت کا باقی رہنا ہے۔ مسئلہ یہ ہے کہ معذور، مثلاً سلسل بول کا مریض وقت کے لئے وضو کرتا ہے اور اس کا یہ وضو آخر وقت تک باقی رہتا ہے اگرچہ اسکا عذر یعنی

پیشاب کا قطرہ ٹپکتا رہا پس باوجودیکہ نقض وضو کی علت یعنی پیشاب کے قطرہ کا نکلنا موجود ہے لیکن وقت کا باقی رہنا نقض وضو کے حکم کو روکتا ہے۔

وَمِثَالُ الرَّابِعِ خِيَارُ الْبُلُوْغِ وَالْعِتْقِ وَالرُّؤْيَةِ وَعَدَمِ الْكِفَاءَةِ وَالْإِنْدِمَالِ فِي بَابِ الْجَرَاحَاتِ عَلٰى هٰذَا الْأَصْلِ۔

ترجمہ اور چوتھے مانع کی مثال خیارِ بلوغ، خیارِ عتق، خیارِ رویت، عدم کفارت اور باب جراحات میں زخم کا اچھا ہونا اسی اصل پر ہے۔

تشریح اور چوتھا مانع یعنی وہ مانع جو دوامِ حکم کو روکتا ہے اس کی مثال خیارِ بلوغ اور خیارِ عتق اور خیارِ رویت اور عدمِ کفارت اور زخم کا مندمل ہونا ہے یعنی اگر صغیر اور صغیرہ کا باپ دادا کے علاوہ نے نکاح کیا تو وہ نکاح ثابت ہو جائیگا مگر بالغ ہوتے ہی وہ اس نکاح کو فسخ کر سکتے ہیں پس بلوغ اس نکاح کے دائمی ہونے کیلئے مانع ہے اسی طرح اگر مولیٰ نے باندی کا نکاح کر دیا تو وہ نکاح منعقد ہو جائیگا لیکن آزاد ہونے کے بعد اس کو خیارِ فسخ حاصل ہوگا پس خیارِ عتق اس نکاح کے دوام کیلئے مانع ہوگا اسی طرح اگر مشتری نے مبیع کو دیکھے بغیر خرید لیا تو اس بیع سے مشتری کیلئے ملک ثابت ہو جائیگی مگر دیکھنے کے بعد مشتری کو خیارِ رویت کے تحت بیع کو ختم کر دینے کا حق حاصل ہوگا پس یہ خیارِ رویت حکم بیع کے دائمی ہونے کیلئے مانع ہوگا۔ اسی طرح اگر بالغہ لڑکی نے غیر کفو میں نکاح کر لیا تو اولیاء کو حقِ فسخ حاصل ہوگا۔ پس یہ عدمِ کفارت دوامِ حکم کیلئے مانع ہے۔ اسی طرح اگر کسی نے کسی کو زخم لگا دیا اور پھر وہ زخم اسطرح اچھا ہو گیا کہ اس کا اثر باقی نہیں رہا تو زخم لگانے والے پر دیت واجب نہ ہوگی، پس زخم کا اچھا ہونا بھی دوامِ حکم کیلئے مانع ہوگا۔

وَهٰذَا عَلٰى اِعْتِبَارِ جَوَازِ تَخْصِيْصِ الْعِلَّةِ الشَّرْعِيَّةِ فَاَمَّا عَلٰى قَوْلِ مَنْ لَا يَقُوْلُ بِجَوَازِ تَخْصِيْصِ الْعِلَّةِ فَالْمَانِعُ عِنْدَهٗ ثَلٰثَةُ اَقْسَامٍ مَانِعٌ يَمْنَعُ اِبْتِدَاءَ الْعِلَّةِ وَمَانِعٌ يَمْنَعُ تَمَامَهَا وَمَانِعٌ يَمْنَعُ دَوَامَ الْحُكْمِ وَاَمَّا عِنْدَ تَمَامِ الْعِلَّةِ فَيَثْبُتُ الْحُكْمُ لَا مُحَالَةَ وَعَلٰى هٰذَا كُلُّ مَا جَعَلَهُ الْفَرِيْقُ الْاَوَّلُ مَانِعًا لِثُبُوْتِ الْحُكْمِ جَعَلَهُ الْفَرِيْقُ الثَّانِيْ مَانِعًا لِتَمَامِ الْعِلَّةِ وَعَلٰى هٰذَا الْاَصْلِ يَدُوْرُ الْكَلَامُ بَيْنَ الْفَرِيْقَيْنِ۔

ترجمہ اور یہ علتِ شرعیہ کی تخصیص کے جواز کے اعتبار پر ہے اور بہر حال ان لوگوں کے قول پر جو تخصیص علت کے جواز کے قائل نہیں ہیں پس ان کے نزدیک مانع تین ہیں ایک مانع جو ابتداء علت کو روکتا ہے اور ایک مانع جو تمام علت کو روکتا ہے اور ایک جو دوامِ حکم کو روکتا ہے اور بہر حال تمام علت کے وقت سو حکم لامحالہ ثابت ہوگا اور اس تقسیم

پر ہر وہ جس کو فریق اول نے ثبوتِ حکم کے لئے مانع بنایا ہے فریق ثانی نے اس کو تمام علت کے لئے مانع بنایا ہے اور اسی اصل پر فریقین کے درمیان کلام دائر ہوگا۔

تشریح مصنفؒ فرماتے ہیں کہ موانع کی چار قسمیں ان حضرات کے نزدیک ہیں جو تخصیص علت کے جواز کے قائل ہیں یعنی جو اس کے قائل ہیں کہ ایسا ہو سکتا ہے کہ علت تو پائی جائے مگر حکم نہ پایا جائے جیسا کہ امام کرخیؒ اور مشائخ عراق اسی کے قائل ہیں۔ لیکن جو حضرات تخصیص علت کے جواز کے قائل نہیں ہیں ان کے نزدیک مانع کی تین قسمیں ہیں ایک وہ مانع جو ابتداءِ علت کو روکتا ہے دوسرا وہ مانع جو تمام علت کو روکتا ہے تیسرے وہ مانع جو دوامِ حکم کو روکتا ہے۔ رہی یہ قسم کہ مانع ابتداءِ حکم کو روکتا ہے سو یہ جائز نہیں ہے کیونکہ جب تمام علت موجود ہے تو حکم کا پایا جانا ضروری ہے اس لئے کہ علت موجود ہو اور حکم موجود نہ ہو یہ صورت جائز نہیں ہے۔ مصنفؒ کہتے ہیں کہ جس کو فریق اول نے ثبوتِ حکم کیلئے مانع بنایا ہے فریق ثانی نے اس کو تمام علت کیلئے مانع بنایا ہے، اسی اصول پر فریقین کے درمیان کلام دائر ہوگا۔

فصل اَلْفَرْضُ لُغَۃً ھُوَ التَّقْدِیْرُ وَمَفْرُوْضَاتُ الشَّرْعِ مُقَدَّرَاتُہٗ بِحَیْثُ لَا یَحْتَمِلُ الزِّیَادَۃَ وَالنُّقْصَانَ وَفِی الشَّرْعِ مَا ثَبَتَ بِدَلِیْلٍ قَطْعِیٍّ لَا شُبْھَۃَ فِیْہِ وَحُکْمُہٗ لُزُوْمُ الْعَمَلِ بِہٖ وَالْاِعْتِقَادِ بِہٖ۔

ترجمہ فرض لغت میں اندازہ کرنا ہے اور مفروضاتِ شرع شریعت کی اندازہ لگائی ہوئی چیزیں ہیں جو زیادتی اور اور نقصان کا احتمال نہیں رکھتی ہیں اور شریعت میں فرض وہ حکم شرعی ہے جو دلیل قطعی سے ثابت ہو اور اس میں شبہہ نہ ہو اور اس کا حکم اس پر عمل اور اعتقاد کا واجب ہونا ہے۔

تشریح عباداتِ مشروعہ کی چار قسمیں ہیں (۱) فرض (۲) واجب (۳) سنت (۴) نفل۔ لغت میں فرض اندازہ کرنے کو کہتے ہیں چنانچہ مفروضاتِ شرع سے مراد شریعت کی اندازہ کی ہوئی چیزیں ہیں جن میں زیادتی اور کمی کا احتمال نہیں ہوتا۔ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ یعنی قَدَّرْتُمْ۔ شریعت کی اصطلاح میں فرض اس حکم شرعی کو کہتے ہیں جو ایسی دلیل قطعی سے ثابت ہو جس میں کسی طرح کا شبہ نہ ہو جیسے نماز۔ مقدراتِ شرعیہ کی چار قسمیں ہیں ایک وہ جس میں کمی زیادتی دونوں نہ ہو سکے جیسے حدود۔ دوم وہ جس میں کمی زیادتی دونوں ممکن ہوں جیسے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے مَا تَدْرِیْ نَفْسٌ مَّاذَا تَکْسِبُ غَدًا۔ سوم وہ جس میں زیادتی تو ممکن نہ ہو البتہ کمی ممکن ہو جیسے امام صاحبؒ کے نزدیک خیارِ شرط۔ چہارم وہ جس میں کمی ممکن نہ ہو البتہ زیادتی ممکن ہو جیسے مدتِ سفر۔

مصنفؒ کہتے ہیں کہ فرض کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل اور اعتقاد دونوں واجب ہوتے ہیں چنانچہ اس کا تارک فاسق ہوگا اور اس کا منکر کافر ہوگا۔

وَالْوُجُوْبُ هُوَ السُّقُوْطُ يَعْنِيْ مَا يَسْقُطُ عَلَى الْعَبْدِ بِلَا اِخْتِيَارٍ مِّنْهُ وَقِيْلَ هُوَ مِنَ الْوَجْبَةِ وَهُوَ الْاِضْطِرَابُ سُمِّيَ الْوَاجِبُ بِذٰلِكَ لِكَوْنِهٖ مُضْطَرِبًا بَيْنَ الْفَرْضِ وَالنَّفْلِ فَصَارَ فَرْضًا فِيْ حَقِّ الْعَمَلِ حَتّٰى لَا يَجُوْزَ تَرْكُهٗ وَنَفْلًا فِيْ حَقِّ الْاِعْتِقَادِ فَلَا يَلْزَمُنَا الْاِعْتِقَادُ بِهٖ جَزْمًا وَفِي الشَّرْعِ هُوَ مَا ثَبَتَ بِدَلِيْلٍ فِيْهِ شُبْهَةٌ كَالْاٰيَةِ الْمُؤَوَّلَةِ وَالصَّحِيْحِ مِنَ الْاٰحَادِ وَحُكْمُهٗ مَا ذَكَرْنَا۔

ترجمہ اور وجوب کے معنی سقوط کے ہیں یعنی وہ جو بندے پر بغیر اس کے اختیار کے ساقط ہوجاتا ہے اور کہا گیا ہے کہ وجوب وجبہ سے ماخوذ ہے یعنی اضطراب نام رکھا گیا واجب کا اس کے ساتھ اس لئے کہ وہ فرض اور نفل کے درمیان متردد ہوتا ہے پس عمل کے حق میں فرض ہوگا یہاں تک کہ اس کا ترک جائز نہ ہوگا اور اعتقاد کے حق میں نفل ہوگا پس ہمارے لئے اس پر قطعاً اعتقاد کرنا لازم نہ ہوگا۔ اور شریعت میں واجب وہ ہے جو ایسی دلیل سے ثابت ہو جس میں شبہ ہو جیسے آیاتِ مؤوّلہ اور صحیح خبرِ واحد اور اس کا حکم وہ ہے جو ہم نے ذکر کیا ہے۔

تشریح وجوب کے لغوی معنی دو ہیں ایک سقوط، دوم اضطراب۔ پہلے معنی کے اعتبار سے وجہ تسمیہ یہ ہے کہ واجب بندے پر اس کے اختیار کے بغیر ساقط ہوتا ہے یعنی طاری ہوتا ہے حتیٰ کہ وہ اس بات کا محتاج ہوتا ہے کہ اپنے ذمہ کو فارغ کرے۔ دوسرے معنی کے اعتبار سے وجہ تسمیہ یہ ہے کہ واجب فرض اور نفل کے درمیان مضطرب اور متردد ہوتا ہے اس طور پر کہ عمل کے حق میں تو فرض کے مانند ہوتا ہے چنانچہ اس کا ترک کرنا جائز نہیں ہے اگر کسی نے اسکو ترک کردیا تو فاسق ہوگا اور اعتقاد کے حق میں نفل کے مانند ہے چنانچہ واجب پر قطعی طور سے اعتقاد لازم نہیں ہے اور نفل کے منکر کی طرح اس کا منکر بھی کافر نہ ہوگا۔ اور شریعت میں واجب یہ ہے کہ وہ ایسی دلیل سے ثابت ہو جس میں ایک گونہ شبہ ہو جیسے آیاتِ مؤوّلہ اور صحیح خبرِ واحد اور اس کا حکم وہی ہے جس کو ہم ذکر کرچکے ہیں کہ عملاً فرض کے درجہ میں ہے اور اعتقاداً نفل کے درجہ میں ہے۔

(**فوائد**) یہ خیال رہے کہ فرض اور واجب کا مذکورہ فرق حضرت امام اعظمؒ کے نزدیک ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے کیونکہ ان کے نزدیک فرض وہ ہے جس کے کرنیوالے کی تعریف کی جائے اور تارک کی برائی کی جائے اور یہ تعریف فرض اور واجب دونوں کو شامل ہے مگر امام شافعیؒ بھی فرض کی دو قسمیں کرتے ہیں ایک وہ فرض جس کا ثبوت دلیلِ قطعی سے ہو اس پر عمل اور اعتقاد دونوں کو ضروری قرار دیتے ہیں، دوسرا وہ فرض جسکا ثبوت دلیلِ ظنّی سے ہو اس پر عمل کو ضروری قرار دیتے ہیں لیکن اعتقاد کو ضروری قرار نہیں دیتے البتہ دونوں کو فرض کہتے ہیں۔
اور احناف کے نزدیک مجازاً تو فرض کو واجب کہا جاتا ہے مگر حقیقۃً فرض کو واجب نہیں کہا جاتا۔

وَالسُّنَّةُ عِبَارَةٌ عَنِ الطَّرِيْقَةِ الْمَسْلُوْكَةِ الْمَرْضِيَّةِ فِيْ بَابِ الدِّيْنِ سَوَاءٌ كَانَتْ مِنَ

رَسُوْلِ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ اَوْ مِنَ الصَّحَابَۃِ رض قَالَ عَلَیْہِ السَّلَامُ عَلَیْکُمْ بِسُنَّتِیْ وَسُنَّۃِ الْخُلَفَاءِ مِنْ بَعْدِیْ عَضُّوْا عَلَیْہَا بِالنَّوَاجِذِ وَحُکْمُہَا اَنَّہٗ یُطَالَبُ الْمَرْءُ بِاِحْیَائِہَا وَ یَسْتَحِقُّ اللَّائِمَۃَ بِتَرْکِہَا اِلَّا اَنْ یَتْرُکَہَا بِعُذْرٍ۔

ترجمہ اور سنت وہ پسندیدہ طریقہ ہے جس کو شریعت میں اختیار کیا گیا ہو خواہ وہ طریقہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ہو خواہ صحابہ کا ہو۔ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے میرے طریقہ کو اختیار کرلو اور میرے بعد خلفاء کے طریقہ کو اس کو ڈاڑھ سے پکڑلو۔ اور سنت کا حکم یہ ہے کہ آدمی سے اس کے احیاء کا مطالبہ کیا جائے اور اس کے ترک کی وجہ سے ملامت کا مستحق ہو مگر یہ کہ اس کو عذر کی وجہ سے ترک کردے۔

تشریح سنت لغت میں طریقہ کا نام ہے طریقہ خواہ اچھا ہو خواہ برا ہو۔ اور شریعت میں سنت وہ پسندیدہ راستہ ہے جس کو دین میں اختیار کیا گیا ہو یعنی اس پر اکثر مداومت پائی گئی ہو لیکن وہ فرض اور واجب کے طریقہ پر نہ ہو۔ اب وہ طریقہ خواہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ہو یا صحابہ کا ہو سب کو سنت کہا جائیگا کیونکہ ہادیٔ عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث ہے عَلَیْکُمْ بِسُنَّتِیْ وَسُنَّۃِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِیْنَ مِنْ بَعْدِیْ عَضُّوْا عَلَیْہَا بِالنَّوَاجِذِ۔ سنت کا حکم یہ ہے کہ آدمی سے اس کے احیاء کا مطالبہ کیا جائے اور ترک کرنے کی وجہ سے وہ مستحق ملامت ہو۔ ہاں۔ اگر عذر کی عذر کی وجہ سے ترک کیا ہو تو مستحق ملامت نہیں ہوگا۔

وَالنَّفْلُ عِبَارَۃٌ عَنِ الزِّیَادَۃِ وَالْغَنِیْمَۃُ تُسَمّٰی نَفْلًا لِاَنَّہَا زِیَادَۃٌ عَلٰی مَا ھُوَ الْمَقْصُوْدُ مِنَ الْجِہَادِ وَفِی الشَّرْعِ عِبَارَۃٌ عَمَّا ھُوَ زِیَادَۃٌ عَلَی الْفَرَائِضِ وَالْوَاجِبَاتِ وَحُکْمُہٗ اَنْ یُّثَابَ الْمَرْءُ عَلٰی فِعْلِہٖ وَلَا یُعَاقَبُ بِتَرْکِہٖ وَالنَّفْلُ وَالتَّطَوُّعُ نَظِیْرَانِ۔

ترجمہ اور نفل زیادتی کا نام ہے اور غنیمت کا نفل نام رکھا جاتا ہے اس لئے کہ وہ مقصودِ جہاد سے زائد ہے اور شریعت میں اس جز کا نام ہے جو فرائض اور واجبات سے زائد ہو اور اس کا حکم یہ ہے کہ آدمی کو اس کے کرنے پر ثواب دیا جائیگا اور اس کے ترک پر عقاب نہیں دیا جائیگا اور نفل اور تطوع آپس میں نظیریں ہیں۔

تشریح لغت میں نفل زائد چیز کو کہتے ہیں، مالِ غنیمت بھی چونکہ مقصودِ جہاد (ثواب) سے ایک زائد چیز ہے اس لئے اس کو بھی نفل کہا جاتا ہے۔ اور شریعت میں نفل اس عبادت کو کہتے ہیں جو فرائض اور واجبات سے زائد ہو نفل کا حکم یہ ہے کہ اس کے کرنے پر آدمی کو ثواب دیا جائے اور نہ کرنے پر عذاب نہ دیا جائے۔ مصنف کہتے ہیں کہ نفل اور تطوع نظیریں ہیں۔

فَصْلٌ اَلْعَزِيْمَةُ هِيَ الْقَصْدُ إِذَا كَانَ فِيْ نِهَايَةِ الْوَكَادَةِ وَلِهٰذَا قُلْنَا إِنَّ الْعَزْمَ عَلَى الْوَطْءِ عَوْدٌ فِيْ بَابِ الظِّهَارِ لِأَنَّهُ كَالْمَوْجُوْدِ فَجَازَ أَنْ يُّعْتَبَرَ مَوْجُوْدًا عِنْدَ قِيَامِ الدَّلَالَةِ وَلِهٰذَا لَوْ قَالَ أَعْزِمُ يَكُوْنُ حَالِفًا وَفِي الشَّرْعِ عِبَارَةٌ عَمَّا لَزِمَنَا مِنَ الْأَحْكَامِ اِبْتِدَاءً سُمِّيَتْ عَزِيْمَةً لِأَنَّهَا فِيْ غَايَةِ الْوَكَادَةِ سَبَبُهَا وَهُوَ كَوْنُ الْأَمْرِ مُفْتَرَضَ الطَّاعَةِ بِحُكْمِ أَنَّهُ إِلٰهُنَا وَنَحْنُ عَبِيْدُهُ وَأَقْسَامُ الْعَزِيْمَةِ مَا ذَكَرْنَا مِنَ الْفَرْضِ وَالْوَاجِبِ ـ

ترجمہ عزیمت ارادہ کا نام ہے بشرطیکہ وہ انتہائی مؤکد ہو اسی وجہ سے ہم نے کہا وطی کا عزم باب ظہار میں عود ہے کیونکہ وطی کا عزم، وطی موجود ہونے کے مانند ہے پس قیام دلالت کے وقت اس عزم کو موجود سمجھا جائیگا اسی وجہ سے اگر کسی نے اَعْزِمُ کہا تو حالف ہوگا اور شریعت میں عزیمت ان احکام کا نام ہے جو ہم پر ابتداءً لازم ہیں عزیمت اس لئے نام رکھا گیا کہ وہ انتہائی مضبوط ہیں ان کے سبب کے مؤکد ہونے کی وجہ سے اور وہ سبب اس ذات کا امر ہونا ہے جس کی طاعت فرض ہے اس حکم سے کہ وہ ہمارا معبود ہے اور ہم اس کے غلام ہیں اور عزیمت کے اقسام وہ ہیں جنکو ہم نے ذکر کیا یعنی فرض اور واجب۔

تشریح چونکہ احکام مشروعہ کی دو قسمیں ہیں عزیمت اور رخصت اس لئے مصنفؒ نے ان دونوں کی تعریف اور تقسیم بیان فرمائی ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ عزیمت لغت میں انتہائی پختہ اور مؤکد ارادہ کو کہتے ہیں اسی وجہ سے ہم نے کہا ہے کہ اگر مظاہر یعنی ظہار کرنے والے نے وطی کا عزم کرلیا تو یہ ظہار سے رجوع ہوگا جیسا کہ حقیقۃً وطی کرنے سے ظہار سے رجوع ہوتا ہے لہذا اس پر ظہار کا کفارہ واجب ہوگا کیونکہ وطی کا عزم، وطی پائے جانے کے مانند ہے۔ اور اگر کسی نے اَعْزِمُ کہا تو یہ حالف ہوگا اس کے خلاف کرنے پر حانث ہوجائیگا۔ شریعت میں عزیمت ان احکام کا نام ہے جو ہم پر ابتداءً لازم ہوئے ہیں۔ عزیمت کا نام عزیمت اسی لئے رکھا گیا ہے کہ اسباب کے مؤکد ہونے کی وجہ سے مؤکد ہوتے ہیں اور سبب کی پختگی اور تاکید یہ ہے کہ امر وہ ہے جس کی طاعت ہم پر فرض ہے کیونکہ وہ ہمارا معبود اور ہم اس کے بندے ہیں۔ مصنفؒ کہتے ہیں کہ عزیمت کے اقسام ہمارے بیان کے مطابق فرض، واجب وغیرہ ہیں۔

وَأَمَّا الرُّخْصَةُ فَعِبَارَةٌ عَنِ الْيُسْرِ وَالسُّهُوْلَةِ وَفِي الشَّرْعِ صَرْفُ الْأَمْرِ مِنْ عُسْرٍ إِلٰى يُسْرٍ بِوَاسِطَةِ عُذْرٍ فِي الْمُكَلَّفِ وَأَنْوَاعُهَا مُخْتَلِفَةٌ لِاخْتِلَافِ أَسْبَابِهَا وَهِيَ أَعْذَارُ الْعِبَادِ وَفِي الْعَاقِبَةِ تَؤُوْلُ إِلٰى نَوْعَيْنِ أَحَدُهُمَا رُخْصَةُ الْفِعْلِ مَعَ بَقَاءِ الْحُرْمَةِ بِمَنْزِلَةِ الْعَفْوِ فِيْ بَابِ الْجِنَايَةِ وَذٰلِكَ نَحْوُ إِجْرَاءِ كَلِمَةِ الْكُفْرِ عَلَى اللِّسَانِ مَعَ اطْمِيْنَانِ الْقَلْبِ عِنْدَ الْإِكْرَاهِ وَسَبِّ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَإِتْلَافِ مَالِ الْمُسْلِمِ وَقَتْلِ النَّفْسِ ظُلْمًا وَحُكْمُهُ أَنَّهُ لَوْ صَبَرَ حَتّٰى قُتِلَ يَكُوْنُ مَاجُوْرًا لِامْتِنَاعِهِ عَنِ الْحَرَامِ تَعْظِيْمًا لِنَهْيِ الشَّارِعِ عَلَيْهِ السَّلَامُ

ترجمہ اور بہرحال رخصت تو وہ آسانی اور سہولت کا نام ہے اور شریعت میں حکم کو سختی سے آسانی کیطرف پھیرنا ہے مکلف کے کسی عذر کی وجہ سے اور رخصت کے انواع اختلافِ اسباب کی وجہ سے مختلف ہیں اور وہ بندے کے اعذار ہیں اور انجام کار میں دو قسموں کیطرف لوٹیں گے ان میں سے ایک فعل کی رخصت بقاءِ حرمت کیساتھ جیسا کہ بابِ جنایت میں عفو اور وہ اکراہ کے وقت اطمینانِ قلب کے ساتھ زبان پر کلمۂ کفر کا جاری ہونا ہے اور آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کو (العیاذ باللہ) گالی دینا مسلمان کے مال کو تلف کرنا، ظلماً کسی کو قتل کرنا اور اس کا حکم یہ ہے کہ اگر صبر کیا یہاں تک کہ قتل کیا گیا تو ماجور ہوگا شارع علیہ السلام کی نہی کی تعظیم کے خاطر اس کے حرام سے رکنے کی وجہ سے۔

تشریح مصنفؒ کہتے ہیں کہ لغت میں رخصت آسانی اور سہولت کا نام ہے اور شریعت میں مکلف کے کسی عذر کی وجہ سے کسی امر کو سختی سے آسانی کیطرف پھیرنے کا نام رخصت ہے اور رخصت کے اسباب چونکہ مختلف ہیں اس لئے اس کی قسمیں بھی مختلف ہوں گی اور اسبابِ رخصت بندوں کے اعذار ہیں لیکن انجام کار کے اعتبار سے رخصت کی دو قسمیں ہیں ایک تو یہ کہ اس فعل کا کرنا مباح ہو بقاءِ حرمت کے ساتھ، یعنی عذر کی وجہ سے اس فعل کے ساتھ مباح جیسا معاملہ کیا جائیگا ایسا نہیں کہ وہ فعل حرام، مباح ہو گیا یعنی اس کے حرام رہتے ہوئے عذر کی وجہ سے اس فعل کے کرنے کی اجازت ہوگی چنانچہ عند اللہ ماخوذ نہیں ہوگا مثلاً ایک شخص نے جنایت کی اور ولی جنایت نے جانی کو معاف کر دیا تو جانی سے عند اللہ مؤاخذہ نہیں ہوگا یہ مطلب نہیں کہ یہ جنایت مباح ہوگئی اور حرام نہیں رہی بلکہ جنایت جسطرح پہلے حرام تھی اسی طرح اب بھی حرام ہے، معاف کرنے سے یہ فائدہ ہوا کہ جانی اخروی مؤاخذہ سے بری ہوگیا ہے۔ مصنفؒ نے رخصت مع بقاءِ حرمت کی مثال دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ اکراہ کے وقت کلمۂ کفر زبان سے کہنا بشرطیکہ قلب مطمئن ہو، اور ساری عزتوں اور عظمتوں کے مالک کو (العیاذ باللہ) گالی دینا، کسی مسلمان کے مال کو تلف کرنا اور ظلماً کسی کو قتل کرنا اکراہ کی وجہ سے ان سب کاموں کے کرنے کی اجازت ہے لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ یہ کام مباح ہوگئے۔ یہ امور تو جس طرح پہلے حرام تھے اب بھی حرام ہیں اکراہ کی وجہ سے صرف اتنا ہوا کہ ان امور کے ارتکاب پر مؤاخذہ نہیں ہوگا۔ مصنفؒ کہتے ہیں کہ رخصت کی اس نوع کا حکم یہ ہے کہ مکرَہ نے اگر صبر کیا یعنی ان کاموں کے ارتکاب سے رک گیا اور اکراہ کرنے والے کے ہاتھوں مر گیا تو عند اللہ ماجور ہوگا یعنی اس کو اجر ملیگا کیونکہ یہ شخص شارع کی نہی کی تعظیم کی وجہ سے رکا ہے۔

> وَالنَّوْعُ الثَّانِيْ تَغْيِيْرُ صِفَةِ الْفِعْلِ بِاَنْ يَّصِيْرَ مُبَاحًا فِيْ حَقِّهٖ قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى فَمَنِ اضْطُرَّ فِيْ مَخْمَصَةٍ وَذٰلِكَ نَحْوُ الْاِكْرَاهِ عَلٰى اَكْلِ الْمَيْتَةِ وَشُرْبِ الْخَمْرِ وَحُكْمُهٗ اَنَّهٗ لَوِ امْتَنَعَ عَنْ تَنَاوُلِهٖ حَتّٰى يَكُوْنَ اٰثِمًا بِامْتِنَاعِهٖ عَنِ الْمُبَاحِ وَصَارَ كَقَاتِلِ نَفْسِهٖ۔

ترجمہ اور دوسری قسم صفت فعل کو متغیر کرنا ہے بایں طور کہ وہ اس کے حق میں مباح ہو جائے، اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے

جو شخص شدتِ بھوک میں مجبور ہو گیا، اور یہ جیسا کہ مردار کھانے، شراب پینے پر مجبور کرنا ہے اور اس کا حکم یہ ہے کہ اگر اسکے کھانے سے رک گیا یہاں تک کہ قتل کیا گیا تو گنہگار ہوگا اس کے مباح کام سے رکنے کی وجہ سے اور ایسا ہو گیا جیسا کہ خود کو قتل کرنے والا۔

تشریح مصنفؒ فرماتے ہیں کہ رخصت کی دوسری قسم یہ ہے کہ صفتِ فعل متغیر ہو جائے یعنی اس کے حق میں حرام حلال ہو جائے مثلاً اگر کوئی شخص شدتِ بھوک یا پیاس میں مبتلا ہو اور جان جانے کا خطرہ ہو تو اس کے حق میں مردار اور شراب حلال ہو جائیں گے چنانچہ اگر اس کو مردار کھانے یا شراب پینے پر مجبور کیا گیا تو اتنی مقدار کھانا پینا حلال ہوگا جس سے یہ زندہ رہ سکے۔ اس کا حکم یہ ہے کہ اگر یہ شخص مردار کھانے سے رک گیا تو گنہگار ہوگا کیونکہ یہ فعل مباح سے رکا ہے اور یہ خودکشی کرنے والے کے مانند ہوگا۔

فصل اَلْاِحْتِجَاجُ بِلَا دَلِیْلٍ اَنْوَاعٌ مِنْهَا الْاِسْتِدْلَالُ بِعَدَمِ الْعِلَّةِ عَلٰی عَدَمِ الْحُکْمِ مِثَالُهُ الْقَیْئُ غَیْرُ نَاقِضٍ لِاَنَّهُ لَمْ یَخْرُجْ مِنَ السَّبِیْلَیْنِ وَالْاَخُ لَا یَعْتِقُ عَلَی الْاَخِ لِاَنَّهُ لَا وِلَادَ بَیْنَهُمَا وَسُئِلَ عَنْ مُحَمَّدٍ اَیَجِبُ الْقِصَاصُ عَلٰی شَرِیْكِ الصَّبِیِّ قَالَ لَا لِاَنَّ الصَّبِیَّ رُفِعَ عَنْهُ الْقَلَمُ قَالَ السَّائِلُ وَجَبَ اَنْ یَّجِبَ عَلٰی شَرِیْكِ الْاَبِ لِاَنَّ الْاَبَ لَمْ یُرْفَعْ عَنْهُ الْقَلَمُ فَصَارَ التَّمَسُّكُ بِعَدَمِ الْعِلَّةِ عَلٰی عَدَمِ الْحُکْمِ بِمَنْزِلَةِ مَا یُقَالُ لَمْ یَمُتْ فُلَانٌ لِاَنَّهُ لَمْ یَسْقُطْ مِنَ السَّطْحِ۔

ترجمہ استدلال بلا دلیل کی چند قسمیں ہیں ان میں سے ایک عدم علت سے عدم حکم پر استدلال کرنا ہے اس کی مثال قے غیر ناقض ہے کیونکہ وہ سبیلین سے نہیں نکلی اور بھائی بھائی پر آزاد نہیں ہوگا کیونکہ ان کے درمیان ولادت کا رشتہ نہیں ہے اور امام محمدؒ سے سوال کیا گیا کیا قصاص بچے کے شریک پر واجب ہوگا کہا نہیں اس لئے کہ بچہ غیر مکلف ہے سائل نے کہا پس واجب ہے کہ باپ کے شریک پر قصاص واجب ہو کیونکہ باپ مرفوع القلم نہیں ہے پس یہ عدم علت سے عدم حکم پر استدلال ہوا۔ یہ اس کے مرتبہ میں ہے جو کہا جاتا ہے کہ فلاں نہیں مرا کیوں کہ وہ چھت سے نہیں گرا۔

تشریح مصنفؒ دلائل اربعہ اور ان کے ملحقات کے بیان سے فارغ ہو کر ان چیزوں کو بیان کرنا چاہتے ہیں جو نفس الامر میں دلیل نہیں ہیں تا کہ دلیل اور غیر دلیل میں امتیاز ہو سکے۔ مصنفؒ کہتے ہیں کہ استدلال بلا دلیل کی چند قسمیں ہیں۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ عدم علت سے عدم حکم پر استدلال کیا جائے۔ مثلاً کوئی یہ کہے کہ قے ناقض وضو نہیں ہے اور دلیل میں یہ کہے کہ وہ سبیلین سے نہیں نکلی ہے اور جو سبیلین سے نہ نکلے وہ ناقض نہیں ہے لہٰذا قے ناقض نہیں ہوگی، ہم کہتے ہیں کہ یہ استدلال صحیح نہیں ہے کیونکہ نقض وضو کی علت خروج

من السبیلین نہیں ہے بلکہ خروجِ نجاست ہے خواہ سبیلین سے نکلے خواہ غیر سبیلین سے نکلے۔ چنانچہ بہنے والے خون پیپ وغیرہ کا نکلنا ناقضِ وضو ہے اور حدیث سے ثابت ہے۔ پس قے کے ذریعہ بھی چونکہ کچھ نہ کچھ ناپاک مرطوب اجزاء خارج ہوتے ہیں اس لئے قے بھی ناقضِ وضو ہوگی۔ اگر وضو کا ٹوٹنا سبیلین سے نکلنے پر منحصر ہوتا تو مذکورہ استدلال درست ہوتا حالانکہ وضو کا ٹوٹنا سبیلین سے نکلنے پر منحصر نہیں ہے۔ اسی طرح اگر کوئی یہ کہے کہ بھائی بھائی پر آزاد نہیں ہوتا یعنی اگر ایک بھائی اپنے دوسرے بھائی کا مالک ہوگیا تو مملوک بھائی آزاد نہ ہوگا اور دلیل یہ بیان کرے کہ دو بھائیوں کے درمیان ولادت کا رشتہ نہیں ہے یعنی ایک بھائی دوسرے بھائی کے نہ اصول میں داخل ہے اور نہ فروع میں، یہ استدلال بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ مملوک کے آزاد ہونے کے لئے مالک اور مملوک کے درمیان علاقۂ ولادت کا پایا جانا ضروری نہیں ہے بلکہ علاقۂ محرمیت کافی ہے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے مَن ملكَ ذا رحم محرم عتق علیہ پس دو بھائیوں کے درمیان چونکہ محرمیت کا علاقہ موجود ہے اس لئے مملوک بھائی مالک بھائی پر آزاد ہو جائیگا۔ اسی طرح امام محمدؒ سے سوال کیا گیا کہ اگر بالغ اور نابالغ دونوں مل کر کسی کو عمداً قتل کر دیں تو بالغ پر قصاص واجب ہوگا یا نہیں؟ امام محمدؒ نے فرمایا واجب نہیں ہوگا کیونکہ نابالغ مرفوع القلم یعنی غیر مکلف ہے اور غیر مکلف پر قصاص واجب نہیں ہوتا پس جب بعض قتل پر مؤاخذۂ قصاص واجب نہیں ہے تو دوسرے بعض پر بھی واجب نہ ہوگا۔ اس پر سائل نے کہا کہ اگر باپ کسی دوسرے کو شریک کرکے اپنے بیٹے کو عمداً قتل کرڈالے تو دوسرے شریک پر قصاص واجب ہونا چاہئے کیونکہ باپ مرفوع القلم نہیں ہے پس سائل کا یہ قول عدمِ علت سے عدمِ حکم پر استدلال ہے مگر یہ استدلال صحیح نہیں ہے اس لئے کہ قصاص کا واجب نہ ہونا مرفوع القلم ہونے پر موقوف نہیں ہے بلکہ اس کے اور بھی اسباب ہیں مثلاً مقتول قاتل کا حقیقۃً یا نسبۃً مملوک ہو تو یہ مملوک ہونا بھی سقوطِ قصاص (عدمِ وجوبِ قصاص) کی علت ہے پس بیٹا، باپ کا اگرچہ حقیقۃً مملوک نہیں ہے لیکن نسبۃً مملوک ہے اس لئے باپ پر بیٹے کی وجہ سے قصاص واجب نہ ہوگا اور جب باپ پر قصاص واجب نہیں ہے تو اس کے شریک پر بھی واجب نہ ہوگا۔ صاحب اصول الشاشی فرماتے ہیں کہ عدمِ علت سے عدمِ حکم پر استدلال کرنا ایسا ہے جیسے کوئی یوں کہے کہ فلاں نہیں مرا کیونکہ وہ چھت سے نہیں گرا حالانکہ موت چھت سے پر موقوف نہیں ہے بلکہ اسکی دوسری بھی علتیں ہیں۔

اِلَّا اِذَا كَانَتْ عِلَّةُ الْحُكْمِ مُنْحَصِرَةً فِي مَعْنًى فَيَكُوْنُ ذٰلِكَ الْمَعْنٰى لَازِمًا لِلْحُكْمِ فَيُسْتَدَلُّ بِانْتِفَائِهٖ عَلٰى عَدَمِ الْحُكْمِ مِثَالُهٗ مَا رُوِيَ عَنْ مُحَمَّدٍ اَنَّهٗ قَالَ وَلَدُ الْمَغْصُوْبَةِ لَيْسَ بِمَضْمُوْنٍ لِاَنَّهٗ لَيْسَ بِمَغْصُوْبٍ وَلَا قِصَاصَ عَلَى الشَّاهِدِ فِي مَسْئَلَةِ شُهُوْدِ الْقِصَاصِ اِذَا رَجَعُوْا لِاَنَّهٗ لَيْسَ بِقَاتِلٍ وَذٰلِكَ لِاَنَّ الْغَصْبَ لَازِمٌ لِضَمَانِ الْغَصَبِ وَالْقَتْلَ لَازِمٌ لِوُجُوْدِ الْقِصَاصِ

ترجمہ مگر جب علتِ حکم ایک معنیٰ میں منحصر ہو تو وہ معنیٰ حکم کیلئے لازم ہوگا پس اس معنیٰ کے انتفاء سے عدمِ حکم پر

استدلال کیا جائیگا اس کی مثال وہ ہے جو امام محمدؒ سے مروی ہے انھوں نے فرمایا کہ غصب کردہ باندی کے بچہ کا ضمان واجب نہیں ہے کیونکہ وہ مغصوب نہیں ہے اور شہودِ قصاص کے مسئلہ میں جب گواہ رجوع کریں تو شاہد پر قصاص واجب نہیں ہوگا کیونکہ وہ قاتل نہیں ہے اور یہ اسلئے کہ ضمانِ غصب کیلئے غصب لازم ہے اور وجودِ قصاص کیلئے قتل لازم ہے۔

تشریح مصنفؒ نے کہا کہ عدمِ علت سے عدمِ حکم پر استدلال کرنا صحیح نہیں ہے لیکن اگر حکم کی علت کسی معنی میں منحصر ہو تو وہ معنی اس حکم کے لئے لازم ہوگا پس اس صورت میں عدمِ علت سے عدمِ حکم پر استدلال کیا جا سکتا ہے کیونکہ یہ درحقیقت انتفاءِ لازم سے انتفاءِ ملزوم پر استدلال ہے۔ اور انتفاءِ لازم سے انتفاءِ ملزوم پر استدلال صحیح ہے اس کی مثال یہ ہے کہ امام محمدؒ نے فرمایا کہ مغصوبہ باندی کے بچہ کا ضمان واجب نہیں ہے اور دلیل یہ بیان کی کہ بچہ مغصوب نہیں ہے حالانکہ ضمانِ غصب کیلئے غصب لازم ہے پس جب بچہ کا غصب نہیں پایا گیا تو اس کا ضمان بھی واجب نہ ہوگا اسی طرح کہا کہ اگر قتل کے گواہوں نے قاتل کے قصاص کے بعد اپنی گواہی سے رجوع کر لیا تو ان پر قصاص واجب نہ ہوگا اور دلیل یہ بیان کی کہ گواہ قاتل نہیں ہیں حالانکہ وجوبِ قصاص کیلئے قتل لازم ہے۔

وَكَذٰلِكَ التَّمَسُّكُ بِاسْتِصْحَابِ الْحَالِ تَمَسُّكٌ بِعَدَمِ الدَّلِيْلِ اِذْ وُجُوْدُ الشَّيْءِ لَا يُوْجِبُ بَقَاءَهٗ فَيَصْلَحُ لِلدَّفْعِ دُوْنَ الْاِلْزَامِ وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا مَجْهُوْلُ النَّسَبِ حُرٌّ لَوِ ادَّعٰى عَلَيْهِ اَحَدٌ رِقًّا ثُمَّ جَنٰى عَلَيْهِ جِنَايَةً لَا يَجِبُ عَلَيْهِ اَرْشُ الْحُرِّ لِاَنَّ اِيْجَابَ اَرْشِ الْحُرِّ اِلْزَامٌ فَلَا يَثْبُتُ بِلَا دَلِيْلٍ

ترجمہ اور اسی طرح استصحابِ حال سے استدلال کرنا بھی عدمِ دلیل سے استدلال کرنا ہے کیونکہ شئی کا وجود اس کی بقاء کو مستلزم نہیں ہے پس استصحابِ حال دفع کی صلاحیت رکھتا ہے نہ کہ الزام کی۔ اور اسی بناء پر ہم نے کہا کہ مجہول النسب پر اگر کوئی رقیت کا دعویٰ کرے پھر اس پر جنایت کی تو اس پر آزاد کی دیت واجب نہ ہوگی کیونکہ آزاد کی دیت واجب کرنا الزام ہے لہذا وہ بلا دلیل ثابت نہ ہوگی۔

تشریح استصحابِ حال کہتے ہیں فی الحال کسی امر کے ثبوت کا حکم لگانا اس پر قیاس کرتے ہوئے کہ وہ حکم زمانۂ ماضی میں بھی ثابت تھا۔ مصنفؒ کہتے ہیں کہ جس طرح عدمِ علت سے عدمِ حکم پر استدلال کرنا بلا دلیل استدلال ہے اسی طرح استصحابِ حال سے استدلال کرنا بھی بلا دلیل استدلال ہے کیونکہ شئی کا وجود اس کی بقاء کو مستلزم نہیں ہے، یعنی اگر کوئی چیز زمانۂ ماضی میں موجود ہو تو اس کیلئے یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ فی الحال بھی باقی ہو، پس احناف کہتے ہیں کہ استصحابِ حال دفع کی دلیل تو ہو سکتی ہے لیکن الزام کی دلیل نہیں ہو سکتی اور شوافع کہتے ہیں کہ استصحابِ حال الزام کی بھی دلیل ہے یعنی استصحابِ حال کے ذریعہ حکم لازم بھی کیا جا سکتا ہے۔ اس کے جواب میں احناف کہتے ہیں کہ استصحابِ حال کو دلیلِ الزام قرار دینا استدلال بلا دلیل ہے۔ مصنفؒ کہتے ہیں کہ استصحابِ حال کے دلیلِ دفع ہونے اور

دلیل الزام نہ ہونے کی بنا پر ہم نے کہا کہ اگر کوئی شخص مجہول النسب ہو اور اس پر کوئی آدمی دعویٰ کردے کہ وہ رقیق اور غلام ہے پھر اس مدعی نے اس مجہول النسب پر جنایت کی مثلاً اس کا ہاتھ توڑ دیا تو مدعی پر جانی ہے اس پر آزاد کی دیت واجب نہ ہوگی بلکہ غلام کی دیت واجب ہوگی، واضح رہے کہ آزاد کی دیت غلام کی بہ نسبت زیادہ ہوتی ہے دلیل اسکی یہ ہے کہ مدعی پر تو آزاد کی دیت کا واجب کرنا الزام ہوگا یعنی استصحاب کو دلیلِ الزام بنانا لازم آئیگا حالانکہ استصحاب دلیلِ الزام نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو آزاد کی دیت بلا دلیل ثابت ہوگی۔

وَعَلٰی هٰذَا قُلْنَا اِذَا زَادَ الدَّمُ عَلَی الْعَشَرَةِ فِی الْحَیْضِ وَلِلْمَرْأَةِ عَادَةٌ مَعْرُوْفَةٌ رُدَّتْ اِلٰی اَیَّامِ عَادَتِهَا وَالزَّائِدُ اِسْتِحَاضَةٌ لِاَنَّ الزَّائِدَ عَلَی الْعَادَةِ اِتَّصَلَ بِدَمِ الْحَیْضِ وَبِدَمِ الْاِسْتِحَاضَةِ فَاحْتَمَلَ الْاَمْرَیْنِ جَمِیْعًا فَلَوْ حَکَمْنَا بِنَقْضِ الْعَادَةِ لَزِمَنَا الْعَمَلُ بِلَا دَلِیْلٍ وَکَذٰلِكَ اِذَا ابْتَدَأَتْ مَعَ الْبُلُوْغِ مُسْتَحَاضَةً فَحَیْضُهَا عَشَرَةُ اَیَّامٍ لِاَنَّ مَا دُوْنَ الْعَشَرَةِ تَحْتَمِلُ الْحَیْضَ وَالْاِسْتِحَاضَةَ فَلَوْ حَکَمْنَا بِارْتِفَاعِ الْحَیْضِ لَزِمَنَا الْعَمَلُ بِلَا دَلِیْلٍ بِخِلَافِ مَا بَعْدَ الْعَشَرَةِ لِقِیَامِ الدَّلِیْلِ عَلٰی اَنَّ الْحَیْضَ لَا تَزِیْدُ عَلَی الْعَشَرَةِ

ترجمہ اور اسی اصول پر ہم نے کہا کہ جب حیض کے زمانہ میں خون دس دن سے زائد ہو جائے اور عورت کی عادت معلوم ہو تو اس کے ایام عادت کیطرف لوٹایا جائیگا اور زائد استحاضہ ہوگا کیونکہ عادت سے زائد دمِ حیض اور دمِ استحاضہ کیساتھ متصل ہوگیا پس دونوں امروں کا احتمال ہوگا پس اگر ہم نقضِ عادت کا حکم لگائیں تو ہم پر بلا دلیل عمل کرنے کا الزام آئیگا، اسی طرح جب عورت بلوغ کیساتھ مستحاضہ ہوئی تو اس کا حیض دس دن ہوگا کیونکہ دس دن سے کم حیض اور استحاضہ دونوں کا احتمال رکھتا ہے پس ہم اگر حیض کے مرتفع ہونے کا حکم لگادیں تو ہم پر بلا دلیل عمل کا الزام آئیگا اس کے برخلاف دس دن کے بعد کیونکہ اس بات پر دلیل موجود ہے کہ حیض دس دن سے زائد نہیں ہوگا۔

تشریح مصنفؒ کہتے ہیں کہ اس اصول پر کہ حکم بلا دلیل ثابت نہیں ہوتا ہے ہم نے کہا کہ اگر حیض کے سلسلہ میں کسی عورت کی عادت معلوم ہو مثلاً اس کی یہ عادت یہ ہے کہ اس کو ایک ماہ میں سات دن خون آتا ہے مگر ایک بار عادت کے برخلاف دس دن سے زائد خون آیا تو اس کو اس کے ایام عادت کیطرف لوٹا دیا جائیگا یعنی اس کا حیض سات دن شمار ہوگا اور سات دن سے جو زائد ہے وہ استحاضہ کا خون شمار ہوگا، کیونکہ عادت سے جو زائد ہے وہ دمِ حیض اور دمِ استحاضہ دونوں ہو سکتا ہے پس اگر ہم یہ کہیں کہ اس کی عادت بدل گئی ہے یعنی اس کی عادت دس دن کی ہوگئی ہے تو یہ بلا دلیل عمل کرنا لازم آئیگا پس تعارض کی وجہ سے حیض اور استحاضہ دو جہتیں ساقط ہوجائیں گی اور حکم سابقہ حالت یعنی اس کی عادت پر باقی رہیگا۔ اسی طرح اگر کوئی عورت اس حال میں بالغ ہوئی کہ اس کو خون آرہا ہے اور مسلسل خون آتا رہا تو اس صورت میں دس دن حیض کے ہوں گے اور باقی استحاضہ کا خون ہوگا کیونکہ دس دن سے کم اور تین دن سے زائد میں حیض اور استحاضہ دونوں کا احتمال ہے پس اگر ہم حیض کے مرتفع ہونیکا حکم لگادیں اور یہ کہیں کہ مثلاً سات دن تک حیض رہا اور پھر حیض ختم ہوگیا تو یہ بلا دلیل حکم کو ثابت کرنا ہوگا حالانکہ حکم بلا دلیل ثابت

نہیں ہوتا ہے، اس کے برخلاف دس دن کے بعد کا خون کہ اس کے حیض نہ ہونے اور استحاضہ ہونے پر دلیل موجود ہے وہ یہ کہ حیض کا خون دس دن سے زائد نہیں آتا ہے لہٰذا دس دن کے بعد کا خون بلاشبہ استحاضہ ہوگا حیض نہ ہوگا۔

وَمِنَ الدَّلِيْلِ عَلٰى اَنَّ لَا دَلِيْلَ بَيْنَهُ حُجَّةُ الدَّفْعِ دُوْنَ الْاِلْزَامِ مَسْأَلَةُ الْمَفْقُوْدِ فَاِنَّهُ لَا يَسْتَحِقُّ غَيْرُهُ مِيْرَاثَهُ وَلَوْ مَاتَ مِنْ اَقَارِبِهٖ حَالَ فَقْدِهٖ لَا يَرِثُ هُوَ مِنْهُ فَانْدَفَعَ اِسْتِحْقَاقُ الْغَيْرِ بِلَا دَلِيْلٍ وَلَمْ يَثْبُتْ لَهُ الْاِسْتِحْقَاقُ بِلَا دَلِيْلٍ۔

ترجمہ اور اس بات پر دلیل کہ استصحاب میں نہیں ہے مگر دفع کی حجت نہ کہ الزام کی مفقود کا مسئلہ ہے کیونکہ مفقود کا غیر اس کی میراث کا مستحق نہیں ہوتا ہے اور اگر اس کے اقارب میں سے اس کے مفقود ہونے کے زمانے میں کوئی مرگیا تو مفقود اس کا وارث نہیں ہوگا پس غیر کا استحقاق بلا دلیل دفع ہوگیا اور اس کیلئے بلا دلیل استحقاق ثابت نہیں ہوا۔

تشریح مصنفؒ کہتے ہیں کہ استصحابِ حال کے دلیلِ دفع ہونے اور دلیلِ الزام نہ ہونے کی دلیل مفقود کا مسئلہ ہے، مسئلہ یہ ہے کہ مفقود الخبر آدمی کو اس کے مال میں زندہ سمجھا جاتا ہے کیونکہ مفقود ہونے سے پہلے وہ زندہ تھا لہٰذا بطریق استصحاب وہ اب بھی زندہ ہوگا اور جب ایسا ہے تو مفقود ہونے کے زمانہ میں اس کا کوئی رشتہ دار اس کے مال میں میراث کا مستحق نہ ہوگا اور اگر اس کے رشتہ داروں میں کوئی اس کے مفقود ہونے کے زمانہ میں مرگیا تو مفقود اس کا وارث نہیں ہوگا کیونکہ اس صورت میں اگر استصحاب کو دلیل قرار دیکر مفقود کو زندہ قرار دیا جائے تو دوسرے کے مال پر مفقود کا حق ثابت کرنے کیلئے استصحاب حال کو دلیلِ الزام بنانا لازم آئیگا حالانکہ استصحابِ حال دلیلِ الزام نہیں ہے اسی کو مصنفؒ نے یوں کہا ہے کہ غیر کا استحقاق بلادلیل دفع ہوگیا اور اس کے لئے بلادلیل استحقاق ثابت نہیں ہوا ہے۔

فَاِنْ قِيْلَ قَدْ رُوِيَ عَنْ اَبِيْ حَنِيْفَةَ اَنَّهُ قَالَ لَا خُمُسَ فِي الْعَنْبَرِ لِاَنَّ الْاَثَرَ لَمْ يَرِدْ بِهٖ وَهُوَ التَّمَسُّكُ بِعَدَمِ الدَّلِيْلِ قُلْنَا اِنَّمَا ذَكَرَ ذٰلِكَ فِيْ بَيَانِ عُذْرِهٖ فِيْ اَنَّهُ لَمْ يَقُلْ بِالْخُمُسِ فِي الْعَنْبَرِ وَلِهٰذَا رُوِيَ اَنَّ مُحَمَّدًا سَأَلَهُ عَنِ الْخُمُسِ فِي الْعَنْبَرِ فَقَالَ مَا بَالُ الْعَنْبَرِ لَا خُمُسَ فِيْهِ قَالَ لِاَنَّهُ كَالسَّمَكِ فَقَالَ فَمَا بَالُ السَّمَكِ وَلَا خُمُسَ فِيْهِ قَالَ لِاَنَّهُ كَالْمَاءِ وَلَا خُمُسَ فِيْهِ وَاللّٰهُ تَعَالٰى اَعْلَمُ بِالصَّوَابِ ؕ

ترجمہ پس اگر اعتراض کیا جائے کہ امام ابوحنیفہؒ سے مروی ہے کہ عنبر میں خمس نہیں ہے کیونکہ اس پر حدیث وارد نہیں ہوئی ہے اور یہ عدم دلیل سے استدلال ہے ہم کہیں گے کہ یہ ذکر کیا گیا ہے اس کے بیانِ عذر میں اس بارے میں کہ وہ عنبر میں خمس کے قائل نہیں ہیں اسی وجہ سے روایت کیا گیا ہے کہ امام محمدؒ نے امام ابوحنیفہؒ سے خمس فی العنبر کے بارے میں سوال کیا پس امام محمدؒ نے کہا عنبر میں خمس کیوں نہیں امام صاحبؒ نے کہا اس لئے کہ وہ مچھلی کے مانند ہے پھر امام محمدؒ نے کہا مچھلی میں خمس کیوں نہیں کہا کہ وہ پانی کے مانند ہے اور اس میں خمس نہیں ہے۔

تشریح اس عبارت میں استدلال بلا دلیل کے ساتھ استدلال کے صحیح نہ ہونے کے اصول پر ایک اعتراض کیا گیا ہے، اعتراض یہ ہے کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ نے عنبر میں خمس واجب نہ ہونے کے مسئلہ میں فرمایا ہے کہ عنبر میں خمس واجب ہونے پر کوئی حدیث نہیں ہے اس لئے عنبر میں خمس واجب نہیں کیا گیا اور حدیث کے وارد نہ ہونے سے خمس واجب نہ ہونے پر استدلال کرنا عدم دلیل سے استدلال کرنا ہے پس جب حضرت امام ابوحنیفہؒ نے عدم دلیل کیساتھ استدلال کیا ہے تو حنفیوں تم اسکا انکار کیوں کرتے ہو اسکا جواب یہ ہے کہ یہ اعتراض اس وقت صحیح ہوتا جب امام صاحب یہ بات بطور استدلال ذکر فرماتے حالانکہ امام صاحبؒ نے یہ بات بطورِ استدلال ذکر نہیں کی ہے بلکہ عنبر میں عدم وجوبِ خمس کا قائل نہ ہونے پر عذر بیان کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ قیاس اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ عنبر میں خمس واجب نہ ہو اور خلافِ قیاس اس پر حدیث بھی وارد نہیں ہوئی یعنی اگر خلافِ قیاس وجوبِ خمس فی العنبر پر کوئی حدیث وارد ہوتی تو اس پر عمل کر لیا جاتا اور قیاس کو ترک کر دیا جاتا، پس جب عنبر میں وجوبِ خمس پر کوئی حدیث نہیں۔ تو ہم نے قیاس پر عمل کرتے ہوئے عنبر میں خمس واجب نہیں کیا۔ اور قیاس یہ ہے کہ خمس مالِ غنیمت میں واجب ہوتا ہے اور مالِ غنیمت وہ ہے جو کفار سے بطاقت لیا گیا ہو، پس عنبر چونکہ کفار سے بزور نہیں لیا جاتا بلکہ دریا (جس کا کوئی مالک نہیں ہے) سے نکالا جاتا ہے اس لئے عنبر غنیمت نہیں ہوگا اور جب عنبر مالِ غنیمت نہیں ہے تو اس میں خمس بھی واجب نہ ہوگا۔ یہی بات اسطرح مروی ہے کہ امام محمدؒ نے اپنے مہربان استاذ حضرت امام اعظمؒ سے سوال کیا کہ عنبر میں خمس واجب ہے یا نہیں حضرت نے جواب میں فرمایا عنبر میں خمس کیوں واجب ہوگا، یعنی اسمیں خمس واجب نہیں ہے امام محمدؒ نے دریافت کیا عنبر میں خمس واجب نہ ہونے کی دلیل کیا ہے، امام صاحبؒ نے فرمایا کہ وہ مچھلی کے مانند ہے اور مچھلی میں خمس واجب نہیں ہے لہٰذا عنبر میں بھی خمس واجب نہ ہوگا، امام محمدؒ نے پوچھا حضرت مچھلی میں خمس کیوں واجب نہیں امام صاحبؒ نے فرمایا اس لئے کہ وہ پانی کے مانند ہے اور پانی میں خمس نہیں ہے لہٰذا مچھلی میں خمس واجب نہیں ہوگا۔ حضرت امام صاحبؒ کی طرف سے اس جواب کے بعد مذکورہ اعتراض وارد نہیں ہوگا۔ اللہ رب العزت حضرت امام صاحبؒ اور دیگر ائمۂ مجتہدین اور مصنفِ اصول الشاشی کو کروٹ کروٹ آرام پہنچائے اور اعلیٰ علیین میں جگہ عطا فرمائے۔ واللہ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب۔

ربنا تقبل منا وتب علینا انک انت التواب الرحیم۔

جمیل احمد سکروڈوی غفر لہ ولوالدیہ

۱۲ ربیع الثانی ۱۴۲۰ھ ۵ اگست ۱۹۹۹ء یوم پنجشنبہ ما بین الظہر والعصر